

175<sup>o</sup>

B. P. im. L.

1000072037



BIBLIOTEKA

CH

---

**WARUNKI PRENUMERATY**

**w WARSZAWIE:**

**Z przesyłką pocztową:**

Rocznie . (52 tomy) rs. 10

Rocznie. . . (52 tomy) rs. 12

Półrocznie (26 tomów) „ 5

Półrocznie . (26 tomów) „ 6

Kwartalnie (13 tomów) „ 2 kop. 50

Kwartalnie . (13 tomów) „ 3

Za odnośnienie do domu 15 kop. kw.

**Cena każdego tomu 25 kop., w oprawie 40 kop.**

---

**DOPLATA ZA OPRAWĘ:**

Rocznie . . (za 52 tomy) . . . rs. 6 kop. —

Półrocznie . (za 26 tomów) . . . „ 3 „ —

Kwartalnie . (za 13 tomów) . . . „ 1 „ 50

Za zmianę adresu na prowincyi dopłaca się 20 kop

---

**REDAKTOR I WYDAWCA**

*Franc. Jul. Granowski*

---

Redakcja i Administracja: Warszawa, Nowy-Swiat 47.—Telefonu 1670.  
w Lwowie Plac Maryacki l. 4.

---

Drukarnia A. T. Jezierskiego, Nowy-Swiat 47

**Dla prenumeratorów**  
**BIBLIOTEKI DZIEŁ WYBOROWYCH**

# HISTORIA LITERATURY Powszechniej

z ilustracyami

przez

Juliana Adolfa Święcickiego

TOM VI, część II.

LITERATURA ŻYDOWSKA.



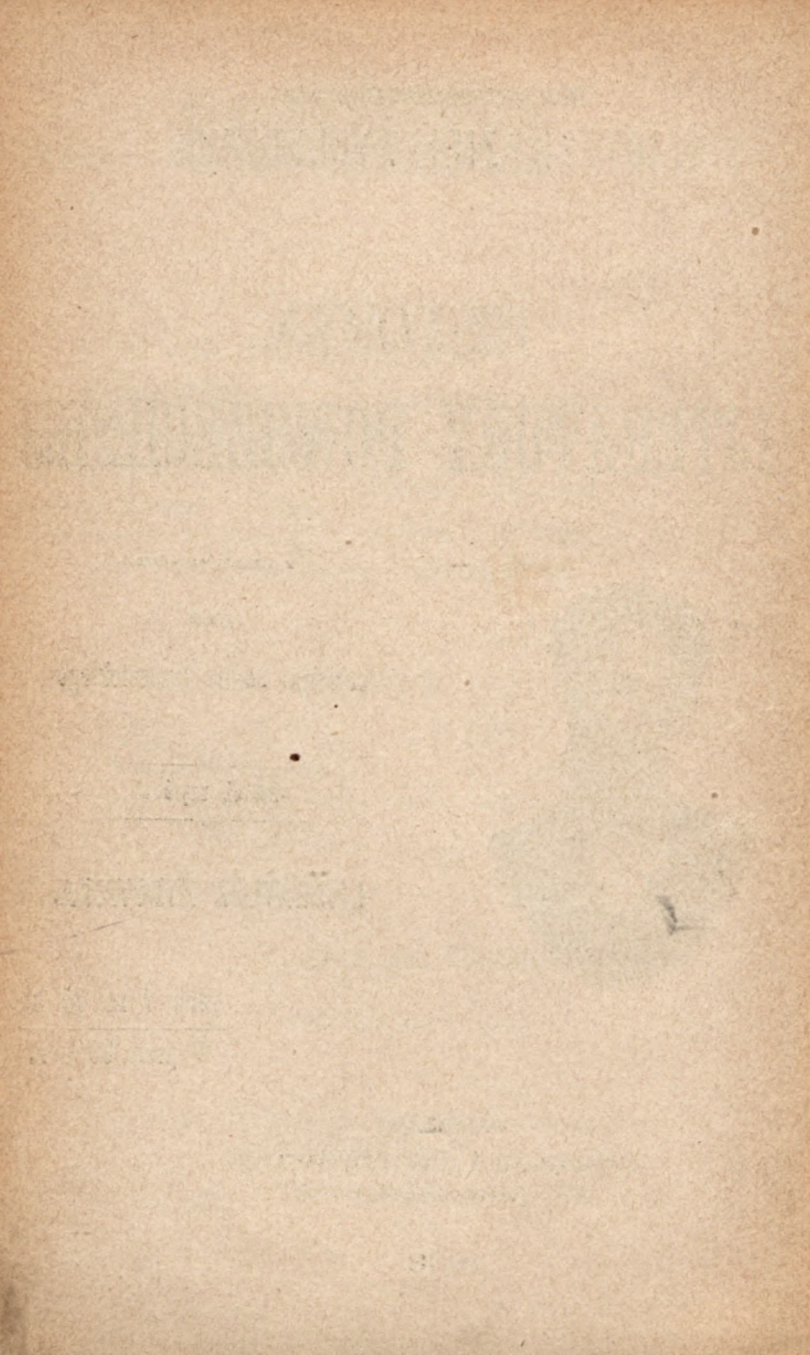
Cena 1 rs. 75 k.

W pren. 30 1/2 k.

WARSZAWA  
Redakcyja i Administracyja  
47. Nowy-Świat 47.

—  
1903.







**HISTORIA LITERATURY PWSZECHNEJ.**

301



# HISTORIA LITERATURY POWSZECHNEJ

W MONOGRAFIJACH

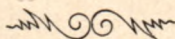
z ilustracjami

NAPISANA PRZEZ

*Juliana Adolfa Święcickiego.*

— — — — —  
TOM VI.  
— — — — —

LITERATURA ŻYDOWSKA.



WARSZAWA.

DRUKARNIA

A. T. Jezierskiego

47. Nowy-Swiat 47.



135867

# HISTORYA LITERATURY ŻYDOWSKIEJ

Z ILUSTRACYAMI

NAPISANA PRZEZ

*Juliana Adolfa Święcickiego.*

——  
Część II.  
——



WARSZAWA  
DRUKARNIA  
A. T. Jezierskiego  
47. Nowy-Świat 47.





323858 / 602.2

802.4(091)

Дозволено Цензурою.

Варшава, 8 Марта 1903 года.

821.411.16(091)

## I.

Historya badań nad „Sześcioksięgiem.” — Powstanie „Kanonu.”—Izchaki, Ibn Ezra.—I. Abrabanel.—Carlstad.—A. Masius.—Bento Pereira.—J Bonfrere.—Hobbes.—I. Peyrère—Spinoza.—D. Huet.—Frassen.—R. Simon.—J. Leclerc

Podług G. Wildeboera, Żydzi nie mają żadnej nazwy specjalnej na określenie zbiorowe swoich ksiąg świętych. Pierwotnie była w użyciu powszechnem nazwa „Pismo,” albo też „Zakon”, czyli „Prawo” lub „Nauka” (*Thora*), później zaś używano określeń sztucznych, przenośnych, jak np. *Mikdaszja*, t. j. „Świątynia Jehowy” i t. p. Nazwa chrześcijańska „Stary Testament” weszła w użycie za pośrednictwem łacińskiego przekładu „Biblij,” zwanego „Vulgatą,” w którym wyrazy *ἡ παλαιὰ διαθήκη* = stare przymierze, użyte w Biblii greckiej (*Septuaginta*), zostały przetłómaczone na: *Vetus Testamentum*.

Wyrażenie „Biblia,” stosowane do Ksiąg Starego Testamentu, powstało z greckiego *τὰ βιβλία*, a oznacza wielość ksiąg i pism, stanowiących jakdyby oddzielną bibliotekę, która, rozpada się na trzy klasy, VII zbiorów, XXIV tomy i XXXV pism. Klasa pierwsza, zwana *Thora*=Zakon v. Nauka, składa się z pięciu ksiąg, które u Hebrajczyków noszą miano „pięć piątých Zakonu,” a u Żydów aleksandryjskich

ἡ πεντάτευχος z domyślnem: βιβλος, t. j. „księga pięciotomowa,” z kąd powstał wyraz *Pentateuch*, czyli „Pięcioksiąg.” Każda z tych pięciu części nosi u Żydów nazwę od wyrazu początkowego, gdy nazwy nasze, pochodzące od Septuaginty i Vulgaty, odzwierciedlają zawartość ksiąg lub przynajmniej część ich treści. Oto nazwy hebrajskie z odpowiednikami grecko-lacińskimi: 1) *Bereszith* (= na początku) = *Genesis* = „księga rodzaju,” 2) *Szemoth* (= imiona) = *Exodus* = „księga wyjścia,” 3) *Vajikra* (= zawołał) = *Leviticus* = „księga kapłańska,” 4) *Bamidbar* (= na pustyni) = *Numeri* = „księga liczb,” 5) *Debarim* (= słowa) = *Deuteronomium* = „księga powtórzonego prawa,” Nowsi hebrajści, dołączając do ksiąg powyższych „księgę Jozuego,” nadają wszystkim nazwę zbiorową „Heksateuch,” t. j. „Sześcioksiąg.”

Klasa druga w Biblii hebrajskiej, zwana *Nebiim*, czyli „Prorocy,” rozpada się na dwa działy: *Nebiim riszonim* (= „prophetæ priores”), czyli „prorocy dawniejsi,” do których należą 4 księgi: *Jozuego*, *Sędziów*, *Samuela* i *Krółów*, oraz *Nebiim acharonim*, (= „prophetæ posteriores”), czyli „prorocy późniejsi,” podzieleni na dwie kategorie: *N. ghedolim*, t. j. trzej prorocy więksi: *Izajasz*, *Jeremiasz* i *Ezechiel*, oraz *N. ketannim*, t. j. jeden tom dwunastu proroków mniejszych, których, z wyjątkiem *Jonasza*, już poznaliśmy.

Klasa trzecia, zwana przez Hebrajczyków *Ketubim*, czyli „pisane” (domyśl. przez ducha świętego), a przez helenistów żydowskich *Hagiographa*, zawiera trzy kategorie utworów mniej lub więcej obszernych. Pierwsza składa się z trzech ksiąg poetyckich: „Psałterz,” „Przysłowia” i „Job;” do drugiej należą: 5 *Megilloth* (= rotoli = „zwoje”), czyli utworów, zatytułowanych: „Pieśń nad pieśniami,” „Ruth,” „Lamentacye,” „Kaznodzieja” i „Ester;” wreszcie do kategorii trzeciej należą trzy księgi: „Daniel,” „Ezdrasz-Nehemiasz” i „Kroniki.” Ogółem Biblia hebrajska składa się z 24 to-



mów, która to liczba, pochodząca z 1-go w. naszej ery, była później przez Żydów aleksandryjskich zredukowana sztucznie do 22, podług liczby głosek alfabetu, przez połączenie „Ruth” z „Sędziami”, a „Trenów” z „Jeremiaszem”. Wreszcie liczba 35 tomów, którą powyżej zaznaczyliśmy, wytworzona u Żydów późniejszych przez zaliczenie do sumy ogólnej każdego z proroków mniejszych, wzrosła w Septuagincie do 39, księgi bowiem: Samuela, Królów, Kroniki i Ezdrasza-Nehemiasza są podzielone na dwie części. Kiedy wszystkie te księgi, ujęte w całość, stały się u Żydów *kanonem*, w ścisłym znaczeniu tego słowa — trudno określić z całą pewnością. Podług prof. Wildeboera, który poświęcił temu przedmiotowi rozprawę wszechstronnie opracowaną — o kanonie u Żydów, ani przed niewolą, ani podczas niej mowy być nawet nie może. Dopiero za Ezdrasza *Thora* i *Nebiim* zdobyły charakter ksiąg kanonicznych.

Ta Biblia, której części składowe podaliśmy, stanowi właściwą literaturę hebrajską. Ze względu na wyjątkową ważność tej księgi, która stała się kanoniczną nie tylko dla Żydów, lecz i dla Chrześcian, studia nad Biblią, prowadzone od czasów starożytnych, urosły w literaturę olbrzymią, która nawet ma swoją formę specjalną tak zwanych „Wstępów” do Starego Testamentu (εἰσαγωγῆ u Adryana † 440; *Introductio* u Cassyodora Senatora † 570, *Einleitung* u J. D. Michaelisa † 1791 — a za nimi cały szereg „Wstępów” innych pisarzy europejskich i amerykańskich). „Wstęp” do Starego Testamentu — pisze Cornill — jest to *diejenige theologische Disciplin*, która zajmuje się Pismem św., jako księgą. Ma ona wykazać, jak i kiedy powstały księgi pojedyncze, które w swem połączeniu stanowią Pismo Święte (i to jest „wstęp specjalny”), tudzież zapytać, jak i kiedy pojedyncze utwory weszły do zbioru, który posiadamy (t. j. „wstęp” ogólny). Ze

zaś pytania te mogą być rozstrzygnięte naukowo tylko za pomocą badań historyczno-krytycznych, przeto od czasów G. L. Bauera († 1806) oba te przymiotniki zazwyczaj towarzyszą „Wstępom” do Starego Testamentu, mającym za przedmiot zbadanie tych utworów literatury izraelskiej i żydowskiej, które Kościół chrześcijański za święte uznaje lub uznawał. „Przy dzisiejszym stanie badań, dodaje Cornill, historia literatury biblijnej jest niemożliwa. Dopóki bowiem może być stawiana poważnie kwestya: Mojżesz, czy Ezdrasz, Salomon, czy Aleksander Jannaeus, dopóty o dziejach literatury hebrajskiej mowy być nie może.” Kto, kiedy i dlaczego stawiał tę kwestyę—oto pytanie, którego, ze względu na setki tomów, poświęcanych corocznie rozbirowi tego przedmiotu we wszystkich krajach oświeconych, nie możemy pominąć milczeniem. Otóż w odpowiedzi na to pytanie postaramy się przedstawić jak najtreściwiej i z całą możliwą przedmiotością zarys historyczny badań krytycznych nad literaturą biblijną.

Przedewszystkiem zacznijmy od tezy, którą stawiali i stawiają uczeni hebraiści, starzy i nowi. Brzmi ona mniej więcej tak: Pierwsze pięć ksiąg Biblii weszły do kanonu Starego Testamentu bez nazwiska ich twórcy. Nie ma żadnych wskazówek, żeby starożytni doktorowie żydowscy przypisywali ich autorstwo Mojżeszowi, gdyż wcale o tem nie mówią, a przez wyrażenie „księga prawa Mojżeszowego” stwierdzają tylko, że Mojżesz był prawodawcą i głosicielem prawa. Trudno określić ściśle, kiedy zrodziła się w Synagodze żydowskiej idea o Mojżeszowym pochodzeniu Pięcioksięgu; to tylko pewne, że u Żydów współczesnych Chrystusowi była już artykułem wiary; wszelako zjawienie się jej w literaturze pod formą pewnika przyjęte było bez badań przez tradycję. Gdybyż przynajmniej—píše uczony hebraista francuski A. Westphal —

pierwsze świadectwa wyraźne, przyznające Pięcioksiąg Mojżeszowi, pochodziły od pisarzów, których kompetencja lub bezstronność mogły natchnąć pewnością rzeczywistością! Niestety! ci pisarze żydowscy nazywają się: Filon, Józef i Talmudyści! Czy przynajmniej w samym Pięcioksięgu istnieją dane wyraźne, któreby usprawiedliwiały twierdzenia o autorstwie Mojżesza? Wręcz przeciwnie. Ta wiara, która za twórcę pierwszych ksiąg starego przymierza poczytuje ich bohatera głównego, zdaje się zapoznawać ideę zasadniczą tych ksiąg, które najzupełniej tak samo opowiadają o narodzeniu, życiu i śmierci prawodawcy Hebrajczyków, jak pierwsze księgi nowego przymierza opowiadają narodzenie, żywot i śmierć Zbawiciela ludzkości. Idea tradycyjna o mozaicznym pochodzeniu Pięcioksięgu zjawiała się co najwcześniej, w tysiąc lat po śmierci Mojżesza i to w sposób bardzo niepewny i chwiejny, a usankcjonowana została dopiero przez Synagogę. Kościół chrześcijański, odziedziczywszy tę ideę razem z księgami Starego Testamentu, był nadto zajęty sprawami Nowego Przymierza, żeby mógł być skontrolować to wszystko, co mu starożytność przekazała. Wszelako ta idea tradycyjna o pochodzeniu Pięcioksięgu nie była przez rodzący się kościół przyjęta z jednomyślnością. Oświadczyli się przeciwko niej kategorycznie *Nazarejczycy* w pierwszym i *Klementyniści* w drugim wieku, a także gnostyk *Ptolomeusz*, który utrzymywał, że jedna część zawartości Pięcioksięgu składa się z fragmentów natchnionych przez Boga, druga z ułanków, napisanych spontanicznie przez Mojżesza, a trzecia wreszcie z uzupełnień, dodanych znacznie później przez Izraelitów starożytnych. Według IV-ej księgi Ezdraszowej pisma święte, zniszczone i spalone w czasie zburzenia Jerozolimy i na wygnaniu w Babilonie, Ezdrasz podyktował nanowo z natchnienia bożego. Jakoż twierdzenie to spotykamy i u niektórych



Ojców Kościoła. Ale gdy — pisze Westphal — ten kościół pierwszych wieków, pełen młodości i życia, szedł na podbój świata, Judaizm *depossédé du flambeau de la vérité*, przygniótł sam siebie własnym ciężarem. Otoczywszy się tradycjami swymi niby ciałunem i, pisząc Talmud, budował własne mauzoleum. Zamknięty w przeszłości swojej, która stanowiła całą jego chwałę, naprzód ubóstwiał Torę, jako swój kodeks, później wykład tej Tory, zwany *Miszną*, a wreszcie komentarze do niej, które się stały *Talmudem*. Podczas tej wędrówki ewolucyjnej istotne znaczenie prawa ulatniało się do tego stopnia, że już Chrystus wołał w swoim czasie: „Unicestwicie Słowo Boga przez tradycję swoją.” A tradycja owa twierdziła, że Mojżesz był autorem Pięcioksięgu, z wyjątkiem ostatnich wierszów Deuteronomium, napisanych przez Jozuego i że każdy, ktoby inaczej myślał, będzie wykluczony z raju.

Tymczasem w pełni wieków średnich, pod wiek XII, rozbrzmiewać zaczęły pierwsze wątplenia, do których właśnie dali hasło rabini. Pomimo, że St. Testament był zawsze dla nich „księgą nad księgami”, Żydzi jednak musieli przyznać, że jej starożytność odległa, oraz burzliwe losy narodu, przez tę księgę opowiedziane, przedstawiają sporo zagadek i błędów. Wszelako, jeśli komentatorowie tej epoki zaczęli wyrażać się swobodnie o najmniej ważnych księgach Kanonu, jak np. o „Kronikach”, nikt jeszcze nieśmiało zaatakować części jego najistotniejszej, t. j. Tory, której pochodzenie mozaiczne było powszechnie uznawane. Ale i ta wiara została z czasem podminowana. Rabbi *Iizchak*, którego pochodzenie jest niepewne i którego znamy tylko z cytaty Ibn Ezry († 1167), pierwszy zakwestyonował możliwość napisania całej „Genezis” przez Mojżesza, ze względu, że niektóre jej ustępy zdradzają pochodzenie znacznie późniejsze. *Ibn Ezra*, zwany przez żydów „mędrce i uczone”, występując przeciwko kacerstwu *Iizchaka*,

poddaje śmiałej krytyce ówczesny wykład Pisma świętego, sztuczny i naciągany, a zaleca trzymanie się dosłownego brzmienia wyrazów. I on—pisze Holzinger—widział trudności nadzwyczajne w wyjaśnianiu niektórych ustępów księgi Genesis i Deuteronomium, ale, jako człowiek wielce przezorny, wołał milczeć, niż się narażać. „Jeżeli zrozumiesz — (słowa Ezry w przekładzie Holzingera)—*tajemnicę dwunastu* (ostatnich wierszów w Deuteronomium), a dalej takich wyrażań, jakie Mojżesz napisał: „*wówczas Kanaańczycy byli w kraju*,” (Gen. 12,6) *na górze, gdzie Pan się objawił* i (Ge 22,14) *ukazują jego łożo żelazne* (Dt. 3,11) wtedy poznasz prawdę. Jest to tajemnica, której badacz, choćby ją poznał, nie odsłoni.” Nie komentując zdań podkreślonych, które powtórzą się jeszcze, zaznaczamy tylko, że Ibn Ezra otworzył pole krytyki i że był on nie jednym teologiem wieków średnich, który w czasach, gdy wszelka myśl niezależna uchodziła za herezyę, śmiał wypowiedzieć po cichu to samo, co umysły, już wyzwolone z pod ucisku, wypowiedzą głośno w kilka wieków później. Ale pomimo ostrożności, jaką okazał Ibn Ezra, już w sto lat później rabbi *Mojżesz ben Nachman* z Gerony (1200—1272) nazywa Ezrę „oszczercą, któremu należało wlać w usta złoto roztopione dla wydobycia z niego tajemnicy.” W 3 wieki później *Izaak Abrahamel* († 1509), minister finansów Alfonsa V portugalskiego, wydał „Komentarze,” dziś zapomniane, które nie pozostały bez wpływu na ruch krytyczny, wywołany przez Odrodzenie. To też z jego teorią o prorokach, jako pisarzach publicznych, którzy dzierżyli w swych rękach archiwa izraelskie, spotkamy się za chwilę.

Tymczasem doba Odrodzenia klasycznego rozbudziła w Żydach uczonych gorliwość wydobycia na szerszą widownię badań hebrajskich. W r. 1506 uczony *J. Reuchlin* wydał w Niemczech, pod wpływem rabina Dawida Kimhi, słownik i gramatykę

hebrajską. Niezależnie od *Laurentiusa Valla*, który był we Włoszech ojcem krytyki biblijnej, cała plejada uczonych rabinów, łącząc się z pracami wielkich filozofów prowansalskich i langwedockich, przedsięwzięła ogłoszenie tekstu świętego i głównych dzieł teologii żydowskiej. Pierwszą ich pracą była *Biblia in folio*, wydana w r. 1517 przez słynnego drukarza weneckiego, Bomberga, pod kierunkiem *Feliksa Pratensis*. W Paryżu Fr. Vatable i Sanct. Pagnin, uczeń Sawonaroli w Lyonie, szerząc we Francji znajomość języków wschodnich, zachęcali do badań nad tekstem Starego Testamentu. Śród tego ruchu Reformacya stała się nowym bodźcem do studyów nad literaturą biblijną. Od badań tekstu do jego krytyki — krok tylko, który też wkrótce został zrobiony. Już Luter miał wątpliwości co do redaktorstwa Pięcioksięgu, ale *Carlstadt* pierwszy je śmiało sformułował, pomimo, że był bardziej konserwatywny, niż Luter. Dalekim będąc od kwestyionowania powagi Kanonu, który uważał „za najświętszą księgę starego prawa,” poddał go wszakże krytyce literackiej w rozprawie p. t.: *De canonicis scripturis libellus* (1520). Przytoczywszy ustęp z Deuteronomium, w którym powiedziano, że Mojżesz umarł z rozkazu Bogu i nie wiadomo gdzie jest pochowany w ziemi Moabickiej, *Carlstadt* dodaje: „autorstwo tych wyrazów i następnych tylko waryat może przypisywać Mojżeszowi” (*ist haec et caetera quae sequuntur nemo nisi plane dementissimus Mosi velut auctori tribuet*). Następnie, orzekając się przeciwko hipotezie, poczytującej Ezdrasza za twórcę, czy redaktora Pięcioksięgu, *Carlstadt* przychodzi ostatecznie do wniosku, że „autor historii Mojżesza jest niepewny.” To, o czem wątpił ewangelik *Carlstadt*, odrzucił całkowicie katolik *Andreas Masius* (du Maes), uczony orientalista z Niderlandów, który w przedmowie do swego „komentarza do Księgi Jozuego,” (*Josuae imperatoris historia illustrata atque explicata*



1574) zaznaczył, że Pięcioksiąg w tej formie, w jakiej do nas doszedł, nie może być dziełem Mojżesza, gdyż są w nim dodatki znacznie późniejsze. Dodatki te, świadczące o przeróbkach tekstu w wielu miejscach, uniemożliwiają określenie ściśle, co w tej księdze pochodzi od prawodawcy hebrajskiego. Masius tedy przypuszcza, że Pięcioksiąg, jako *kompilacya* źródeł istniejących, mógł wyjść z pod pióra Ezdrasza lub też całego grona mężów pobożnych którzy mu w tej pracy pomagali. Nakoniec księgę Jozuego odnosi Masius do czasów Dawida. Idea Masiusa, silnie atakowana, znalazła oddźwięk u Jezuitów ówczesnych, z których najpierwszy Hiszpan *Bento Pereira* w swoich „Komentarzach i rozprawach nad księgą Genesis”. (*Benedicti Pereri e Societate Jesu tomus I—IV comentariorum et disputationum in Genesim*. Lyon, 1594 — 1600), przyjął wywody Masiusa, stwierdzając, że jakkolwiek większa część Pięcioksięgu pochodzi od Mojżesza (*ego ut credam maximam Pentateuchi partem esse Mosis...*), to jednakże cytowane w Genesis księgi, przysłowia i wiersze są znacznie późniejsze od Mojżesza. Ponieważ uczeni ortodoksyjni, broniąc Pięcioksięgu, podkreślane w nim przez krytyków anachronizmy usprawiedliwiali duchem proroczym Mojżesza, więc inny Jezuita, *Jakób Bonfrère*, w swoich „Komentarzach nad literaturą biblijną” (*Jacobus Bonfrerius, Pentateuchus Mosis commentario illustratus. Antwerpia 1625 i Josue Judices et Ruth commentario illustrati, Paryż 1631*), protestuje przeciwko takiej argumentacji, twierdząc, że „nie można przypisywać tego wszystkiego Mojżeszowi, działającemu w charakterze proroka” (*non licet Moysi prophetam agenti adscribere*). Wypadki, które same w sobie nie mają znaczenia i które pochodzą z epoki znacznie późniejszej od Mojżesza, są wzmiankowane, jako fakty spełnione bez żadnej intencji proroczej. Czyż, podług Bonfrère’a — Mojżesz mógłby powiedzieć: „wówczas Kanaańczycy byli w kraju”, skoro za Moj-



żeszta tylko oni tam byli, albo: „zanim Izraelici mieli królów.”? Albo czyż nie jest sprawdzone, że takie nazwy, jak Dan i Hebron, są znacznie późniejsze? Wreszcie opowieść o śmierci Mojżesza, na końcu Deuteronomium, świadczy, podług Bonfrère'a, bardzo wyraźnie na korzyść innego autora. „Wolałbym — pisze Bonfrère — przypuścić, że inny pisarz dorzucił coś do ksiąg Mojżesza, niż upatrywać w nim zawsze proroka.” To też jakkolwiek w rzeczach głównych Bonfrère stoi silnie przy mozaicznym pochodzeniu Pięcioksięgu, to jednakże sądzi, że śród dowodów przeciwnych są takie, *quibus peraeagre probari possit, Moysis libros non esse a Moyse conscriptos*. To samo twierdzi autor i o księdze Jozuego. W porównaniu z Masiusem wystąpienia Pereiry i Bonfrère'a, jakkolwiek bardzo znaczące, cofały się jednak faktycznie ku poglądom tradycyjnym. To też rzeczywistemi kontynuatorami Masiusa byli zrazu trzej nie teolodzy, z których najpierwszy, słynny filozof angielski *Hobbes*, w dziele p. t. *Leviathan* (London, 1651), wystąpił silnie przeciwko tradycyi o mozaicznym pochodzeniu Pięcioksięgu. Biorąc za przewodnika, w braku wszelkich dokumentów historycznych, „to światło, które znaleźć można w samym Pentateuchu”, *Hobbes* dochodzi do przekonania, że tytuł „Pięcioksiąg Mojżesza” tak samo niczego nie dowodzi w kwestyi autorstwa, jak i poszczególne tytuły ksiąg pojedynczych tego zbioru, tytuły te bowiem wskazują treść — nie autora. „Pięcioksiąg jest raczej dziełem o Mojżeszu, niż Mojżesza” (*Videtur Pentateuchus potius de Mose quam a Mose scriptus est*). Następnie, protestując przeciwko wyjaśnianiu anachronizmów przez proroczy charakter Mojżesza, *Hobbes* dodaje, że „gdyby nawet Mojżesz mówił jak prorok, nie mógłby prawić o swym własnym grobie, „który nie został odnaleziony za życia Mojżesza.” Jeszcze większą burzę, niż dzieło *Hobbesa*, który musiał uciekać z Francyi, żeby uniknąć prześladowania, wywołała książka *Izaaka de la Peyrère*.”

Francuza, wydana w r. 1655 p. t. *Praeadamitae*, a skazana na spalenie w roku następnym. Autor jej, schwytany w Brukselli i zawieziony do Rzymu, musiał, dla odzyskania wolności, wyprzysiądz się nie tylko swych „kacerstw”, wypowiedzianych w dziele powyższem, lecz i religii kalwińskiej. Jakież były jego kacerstwa? Oto Peyrere głosił: że stworzenie człowieka i zjawienie się Adama nie są wcale dwoma faktami współczesnymi; że Adam, przybyły na świat znacznie później po stworzeniu ludzkości, jest ojcem tylko narodu żydowskiego; że Egipcyanie, Chaldejczycy, Chińczycy i t. d., istnieli przed nim o wiele wcześniej; że potop zalał tylko Judeę; że nie wszystkie rasy pochodzą od Noego; że narody pogańskie, nie otrzymawszy prawa pozytywnego, nie grzeszyły wcale, czyniąc źle i t. p. Zeby Mojżesz miał napisać Pięcioksiąg—autor nie wierzy (*vulgo dicitur sed non omnibus probatur*), przypuszcza jednak, że ten prawodawca mógł napisać księgę o pochodzeniu i rozwoju narodu hebrajskiego, z której wyjątki wcielano później do Pięcioksięgu. Peyrere uważa nawet za prawdopodobne, że *scripserunt Hebraei ante Mosem*, a nie pisali zapewne nic innego, tylko swe dzieje, z których sam Mojżesz mógł korzystać. Wreszcie, zestawivszy różne ustępy z Pięcioksięgu, sprzeczne z sobą i niezgodne z pochodzeniem mozaicznym, Peyrere twierdzi, że one *ex diversis auctoribus excerpta et translata sunt*.

Trzecim wreszcie pisarzem, który poddał krytyce Pięcioksiąg, był słynny filozof Spinoza, Żyd. O ile poprzednicy jego podnosili zazwyczaj te same szczegóły pojedyncze i sprzeczności, o tyle ten pisarz usiłował w swem dziele: *Tractatus theologico-politicus* (1670) ująć krytykę biblijną w pewien system.—„Nie wypowiedziałem ani jednego zdania o Piśmie (Biblii), któreby nie było owocem długich rozmyślań—pisze Spinoza—a jakkolwiek od dzieciństwa swego przywykłem do uczuć związanych powszechnie z Pismem

Świętem, nie mogłem nie dojść do tych właśnie, które teraz wyznaję“... „Trochę uwagi wystarczy do poznania, że te pięć ksiąg przepisów i opowiadań, były napisane chaotycznie i bezładnie, że ciąg chronologiczny nie był w nich wcale przestrzegany, że te same opowieści powtarzają się kilkakrotnie, a często z różnicami poważnemi, jednym słowem, że dzieło to jest tylko nieuporządkowanym zbiorem materyałów, których autor nie miał czasu rozklasyfikować i szarmonizować prawidłowo“. Jakoż Spinoza przychodzi do przekonania, że Pięcioksiąg nie jest dziełem jednego autora, który by spisywał po kolei rozporządzenia boskie i wielkie fakty ze swego życia, lecz że jest zlepkim dokumentów różnych, zbiorem układanym dorywczo, w miarę odkryć, rękami pobożnemi redaktora, który miał przed sobą tylko resztki literatury pierwotnej. Wobec tego zarzutu, skierowanego przeciw całości, znikały zarzuty, odnoszące się do szczegółów, gdyż powtarzania, sprzeczności i anachronizmy musiały, podług teorii powyższej, być następstwem nieuniknionem ich pochodzenia z różnych źródeł. Podług Spinozy, Mojżesz mógł napisać Deuteronomium, tj. „Księgę Prawa,“ ale cały Pięcioksiąg jest kompilacją Ezdrasza. Wreszcie, broniąc historycznej metody wyjaśniania Biblii, wystąpił Spinoza kategorycznie przeciwko tradycyjnej egzegezie natchnionej, utrzymując, że to tylko stwierdzić należy, co tkwi istotnie w samej Biblii i co widocznie wynika z podstaw jej własnych. Przeciw Spinozie i wogóle przeciwko wszelkiej krytyce tekstów świętych, wystąpił z całą pogardą *B. D. Huet*, biskup d'Avranches, który w swej *Demonstratio evangelica* (1678) poczytuje krytyków biblijnych za bezbożników i oszustów, dowodząc, że Bóg dyktował Pięcioksiąg Mojżeszowi *ore ad os* i *facie ad faciem*; że ta księga była napisana na pustyni i że jest najstarszą ze wszystkich ksiąg. Gdy jednak Huet pozwolił so-



bie na przypuszczenie nawiasowe, że Ezdrasz mógł poczynić jakieś dodatki do Pisma S-go, wystąpił przeciw niemu Ojciec *Frasen*, doktor Sorbony, z zarzutem, że „zbijając Spinozę, autor zanadto zbliża się do niego poglądami“ (*Disquisitiones biblicae*, Paryż, 1682).

W tym samym czasie wyszło dzieło, które krytycy Pięcioksięgu uważają za „epokowe“ (*Histoire critique du vieux testament*, par le R. P. Richard Simon, pretre de la Congregation de l'Oratoire 1678).

Ryszard Simon, gorliwy kapłan katolicki, pragnąc ochronić Biblię przeciw Spinozie i tradycję przeciw protestantom, stanął na stanowisku krytyka całkiem niezależnego. Przyznając wraz ze Spinozą, że mnóstwo ustępów Pięcioksięgu przeczy autorstwu Mojżesza i że jedność kompozycji tego dzieła obronić się nie da, zebrał on skrzętnie różne powtarzania tych samych opowieści biblijnych, aby wykazać niejednolitość Pięcioksięgu. Następnie, podejmując znaną nam hipotezę Abrabanela o archiwach proroczych, Simon dowodzi, że od czasów najdawniejszych Hebrajczycy posiadali również, jak Egipcyanie, pisarzy publicznych, obowiązanych do prowadzenia akt, czyli roczników i przechowywania ich w archiwach; że ci pisarze, jako prorocy natchnieni, mieli prawo przerabiać i uzupełniać materiał powierzony ich pieczy, i że ci pisarze, korzystając ze swego prawa, uczynili z tych materiałów archiwalnych wyciąg, stanowiący dzisiejszą Biblię, w której redaktorowie złożyli to tylko, co uważali za pożyteczne dla nauki ludu. Tym sposobem Pięcioksiąg Mojżesza jest, podług Simona, kompilacją, dokonaną przez natchnionych rocznikarzy późniejszych aż do Ezdrasza włącznie, którzy swą pracę oparli na „*Pamiętnikach*” starożytnych.

Sprzeczności zaś, powtarzania i t. p., wykazane przez Simona w Pięcioksięgu, odnosi ten kapłan do pomieszania kartek, na których roczniki były spisywane, kartek nie powiązanych, lecz zwijanych zwykle jedna na drugą. Z powyższego okazuje się, że milczenie w takich sprawach jest lepsze, aniżeli obrona niezręczna i fantazyjna. Simon, pragnąc zmiażdżyć Spinozę, potwierdził tylko jego wywody, dla następnych bowiem krytyków nie hipoteza naiwna o kartkach pomieszanych miała znaczenie, lecz poparcie przez Simona teorii, odmawiającej Mojżeszowi praw autorstwa. To też w chwili ukończenia druku „Historii krytycznej“ całe to wydanie było u drukarza skonfiskowane, tak, że z 300 egzemplarzy ocalono tylko 7 czy 8, z których dwa zaledwie istnieją w całej Francji. Atakowany ze wszystkich stron, Simon bronił się *avec une rare energie* dalekim będąc od pozostawienia ostatniego słowa swym przeciwnikom, a nawet ogłosił 2-e wydanie swego dzieła w r. 1685 w Rotterdamie.

Gdy polemika zaogniała się coraz bardziej, wyszły w roku 1685 w Amsterdamie listy, zebrane w jednym tomie, p. t.: *Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique, composée par R. Simon*. Autor tej książki, słynny teolog *Jan Le Clerc* (Clericus), poprawiając Simona, poszedł znacznie dalej. Uznawszy w przedmiocie spornym nadewszystko problemat historyczny, Le Clerc zadał sobie pytanie: czy zawartość Pięcioksięgu pozwala nam przypisywać jego autorstwo Mojżeszowi, czy też nie, gdyż nazwisko autora przy księgach z odległej starożytności niczego jeszcze nie dowodzi, jak świadczą „Księgi Sybillińskie.“ Otóż Le Clerc przyznaje, że Pięcioksiąg w swym stanie dzisiejszym nie należy w całości do Mojżesza, jak o tem świadczą zebrane przez autora ustępy, dowodzące w sposób niezbity, że redakcja Pięcioksięgu

jest znacznie od czasów możeszowych późniejsza. Przytoczywszy, na poparcie swej tezy, cały szereg fragmentów z Pięcioksięgu, Le Clerc przychodzi do wniosku, że jakkolwiek w tych księgach jest sporo żywiołów mozaicznych i praw pochodzących od Mojżesza, to jednakże wielki ten prawodawca nie mógł być redaktorem Pięcioksięgu, zwłaszcza, że imienia jego nawet niema w tytule. A więc któż jest autorem tego pomnika? Le Clerc, nazywając hipotezę Simona *creation en l'air*. przypuszcza, że Pięcioksiąg, przejawiający nawet w dzisiejszej redakcyi swojej widoczną jedność całokształtu pod różnorodnością szczegółów, budynek, wzniesiony w danej epoce z resztek literatury starożytnej, ku przypomnieniu dzieciom wiary ojców—jest dziełem, skompilowanem przez autora nieznanego już po odkryciu księgi prawodawczej za Jozyasza. Naturalnie hipoteza ta była źle przyjęta i posypały się nowe zarzuty, które ogarnęły jedną anatamą zarówno Simona, jak Le Clerca. Pod wpływem tych ciosów, których mu nie szczędził i R. Simon, Le Clerc w nowej rozprawie p. t. *De scriptore Pentateuchi Mose* (1693), odwołując twierdzenia dawniejsze, uznał Mojżesza za autora Pięcioksięgu. Z tym pisarzem krytyka biblijna wieku XVII, która stawiając wnioski, nie była zdolna obronić ich a nawet uprawnić, dosięgła kresów ostatnich i przeszła w spuściźnie na wiek następny. Zaznaczyć trzeba, że o ile udział Niemców w krytyce dotychczasowej, był, podług Holzingera, prawie żaden, gdyż stali oni wówczas bardzo silnie przy tradycyi autorstwa możeszowego, które jeszcze i w stuleciu następnem będzie miało pomiędzy niemi stałych obrońców, o tyle, jak zobaczymy, Niemcy wieku XIX zajmą stanowisko naczelne w kierunku wprost przeciwnym.

---

## II.

Dalszy ciąg historyi badań: „Hipoteza podziału źródeł:“ Jan Astruc. J. G. Eichhorn. K. D. Ilgen. „Hipoteza Fragmentów.“ A. Geddes. J. S. Vater. D. Wetle i Ewald. L. Bertholdt. Fr. Bleek. A. T. Hartmann. P. A. Bohlen. C. P. H. Gramberg. W. Vatke. I. F. L. George. E. W. Hengstenberg. H. A. C. Haeverniak.

Za dzieło istotnie „epokowe” w dziejach krytyki biblijnej uchodzi praca Jana Astruca, lekarza z Montpellier, wydana w r. 1753 w Brukselli, p. t.: *Conjectures sur les memoires origineaux, dont il parait, que Moise s'est servi pour composer le livre de la Genese*. Rzecz zadziwiająca,—pisze Westphal—że lekarz, poszukiwany zarówno na dworze króla polskiego, jak francuskiego, znalazł czas przy swoich pracach medycznych, i dziś jeszcze bardzo cenionych, na zgłębianie materij najtrudniejszych w krytyce świętej i napisanie książki o Genesis, która zrobiła przewrót. Astruc, człowiek pobożny i katolik żarliwy, w przedmowie do swojej książeczki tak pisze: „Wstrzymałem się z ogłoszeniem tego dziełka, które już było oddawna wykończone, z obawy, żeby *les pretendus esprits forts*, którzy usiłują korzystać ze wszystkiego, nie nadużyli mej pracy do zmniejszenia powagi Pięcioksięgu. Ale pewien mąż wykształcony i bardzo religijny, któremu przeczytałem swą książkę, rozproszył moje skrupuły, zapewniając mnie, że hipoteza moja o „pamiętnikach,” z których korzystał Mojżesz dla utworzenia Genesis, już była postawiona przez kilku autorów w dziełach bardzo cenionych... Hipoteza ta, daleka od krzywdzenia religii, jest owszem dla niej bardzo korzystna, gdyż posłuży do usunięcia, lub wyjaśnienia wielu trudności, które się nastroczą przy czytaniu Biblii i pod których ciężarem komentatorowie uginali się aż do tej pory. Polegając na tem zdaniu oddaję swe dziełko pod sąd ludzi oświeconych, których uwagi wysłucham



z przyjemnością. Oświadczam z góry jak najszczerzej, że jeśli ci właśnie, którzy mają prawo decydować o mojej pracy i których orzeczenia powinienem szanować, uznają wnioski moje za fałszywe lub niebezpieczne, jestem gotów odwołać je, albo lepiej już je natychmiast odwołuję. Nigdy uprzedzenie do idei własnych nie zwycięży we mnie miłości prawdy i religii.“

Przytoczyliśmy dlatego słowa powyższe, żeby wykazać, iż Astruc, który przez dziełko swoje bezpretensjonalnie stał się ojcem nowożytnej krytyki biblijnej, niezmiernie płodnej w następstwa nieprzewidziane, był człowiekiem nadzwyczaj skromnym, szczerze religijnym, i, jak się sam wyraża, *loin de pouvoir jamais préjudicier à la religion*. Jakież było to „odkrycie“ Astruc’a? Oto lekarz ten, rozważając powtarzania i sprzeczności w *Genesis* zauważył, że w tekście hebrajskim wyraz „Bóg“ miał dwie nazwy różne: *Elohim* i *Jehowa*, które nigdy nie są mieszane razem w jednym ustępie, jako synonimy, służące do urozmaicenia stylu. Przeciwnie, są rozdzielone całe, lub znaczne części rozdziałów, w których Bóg jest zawsze nazywany *Elohim*—nigdy *Jehowa*—w innych zaś rozdziałach, co najmniej tak licznych, jak tamte, Bóg nosi imię tylko *Jehowy*, nigdy *Elohim*. Czyż podobna przypuścić—rozumuje Astruc—żeby Mojżesz, pisząc księgę tak krótką, jak *Genesis*, popełniał *cette variation singuliere et bizarre*? Czyż nie właściwiej jest wyjaśnić te zmiany przypuszczeniem, że księga *Genesis* została wytworzona z dwu lub więcej pamiętników, połączonych i zszytych w całość z kawałków, których autorowie używali dwu imion różnych na oznaczenie Boga? Otóż Astruc, stawiając zasadę *podziału źródeł*, „dał krytyce grunt — pisze Westphal — na którym mógł być wzniesiony budynek trwały.“ Odkrywszy w *Genesis* aż 12 źródeł, będących drobnymi fragmentami, Astruc pochlebia sobie, że tem odkryciem stwierdził pochodzenie mozaiczne księgi *Genesis*, gdyż tylko Mojżesz, jako wielki prawodawca, mógł mieć pod ręką taką obfitość „pa-

miętników," z których poczynił wyciągi w kilku kolumnach, z biegiem czasu przelanych na jedną całość. Kto je przelał? Astruc nie mówi, lecz jak dalece jest pewnym swego zwycięstwa nad Peyre-rem, Hobbesem i Spinozą, jak nie wątpi o autorstwie Mojżesza, dowodzą jego słowa, w których nazywa opinie przeciwne „chorobą wieku ostatniego," mającą ustąpić pod wpływem hipotezy „podziału źródeł." A tymczasem — pisze Holzinger — Astruc odkrył „kłębek Aryadny," który miał doprowadzić hebraistów wieku XIX do rezultatów wręcz przeciwnych nadziejom Astruc'a.

We Francyi nikt nie zwrócił żadnej uwagi na książkę Astruc'a, która zato, rozpowszechniona na uniwersytetach niemieckich, znalazła przyjęcie nieprzychylnie. Dr Jan Dawid *Michaelis*, prof. w Getyndze, w swojej *Relatio de libris novis* (1754) odmówił hipotezie Astruc'a „nawet wszelkich pozorów prawdy," a prof. *J. T. W. Jerusalem*, w dziele p. t.: *Briefe über die mosaische Geschichte*, traktując Astruca *du haut de la grandeur*, nazywa jego książkę „błazeństwem irytującym." — Tymczasem w tej samej Getyndze i w gronie uczniów Michaelisa Astruc znalazł swego proroka, który zresztą stara się najtroskliwiej unikać posądzenia, że jest epigonem idei lekarza francuskiego, którego zaledwie raz wzmiankuje w swoich trzech tomach.

Tym nowym zapaśnikiem krytyki biblijnej był *J. G. Eichhorn*, w dziele p. t. *Einleitung in das alte Testament* (Lipsk, 1780—1783). Uczeń Herdera, który się wślawił swojemi *Lieder der Liebe*, oraz dziełem „O duchu poezyj hebrajskiej," Eichhorn, teolog, powziąwszy zamiar obronić autentyczność ksiąg świętych przeciw szyderstwom sceptycyzmu literackiego, uważał za potrzebne do tego celu przedewszystkiem rozbroić krytykę świętą z dogmatyzmu teologów starej szkoły, takich jak Carpzw i Michaelis, których Herder nie znosił. Przy tej robocie podwójnej—apologisty i krytyka—Eichhorn musiał się ze-

tknąć z Astruc'em w kwestyi pochodzenia Pięcio-księgu. Jakoż obaj wychodzą z założenia, że Mojżesz jest jego autorem; obaj są uderzeni brakiem jedności w Genesis i kolejnem występowaniem w tej księdze imion Elohim i Jehowa. Lecz jeśli hipoteza Astruc'a o podziale źródeł musiała z konieczności stać się hipotezą młodego profesora w Jenie, to jednakże Eichhorn przerobił pracę poprzednika całkiem samodzielnie i o wiele gruntowniej, a z erudycją niepospolitą. Poddawszy badaniu gruntownemu dwa główne źródła *Genesis*, które od dwu różnych imion Boga, zwać będziemy „Jehowistycznym“ i „Elohistycznym“, Eichhorn starał się scharakteryzować oba te źródła, zbadać ich naturę i wykazać różnicę nie tylko w wyrazach i w formie literackiej, lecz i w idejach. Uważając zagadkę pochodzenia tych źródeł za nierozwiązalną, przypuszcza jednak, że są one oparte już na podaniu piśmiennem. Przypisawszy zrazu zestawienie obu źródeł Mojżeszowi, Eichhorn odstępuje później od tego twierdzenia, przypuszczając, że 4 inne księgi, za wyjątkiem dodatków późniejszych, stanowią „die Gesetzgebung und das Reisejournal des Moses.“ Olbrzymia erudycya i świetna wymowa zapewniły tak wielkie powodzenie dziełu Eichhorna, że trzy wydania rozchwymano w ciągu lat kilku, a cała plejada teologów, zdobytych dla nowej sprawy, stanęła w obronie książki.

Nakoniec — pisze Westphal — w r. 1798 zjawila się w Halle książka *plein de genie, qui aurait fait epoque s'il n'etait venu trop tôt pour être compris*. Książce tej sądzone było doprowadzić rozwój hipotezy źródeł do stopnia trzeciego i ostatniego. Astruc wydobyl główny pamiętnik Elohisty; Eichhorn, scharakteryzował „dosyć szczęśliwie” dokument jehowistyczny, a Karol Dawid Ilgen, w dziele p. t. *Die Urkunden des ersten Buchs von Moses* (Halle, 1798), podejmując pracę swych poprzedników, odkrył „drugiego Elohistę” i przyszedł do wyników następują-

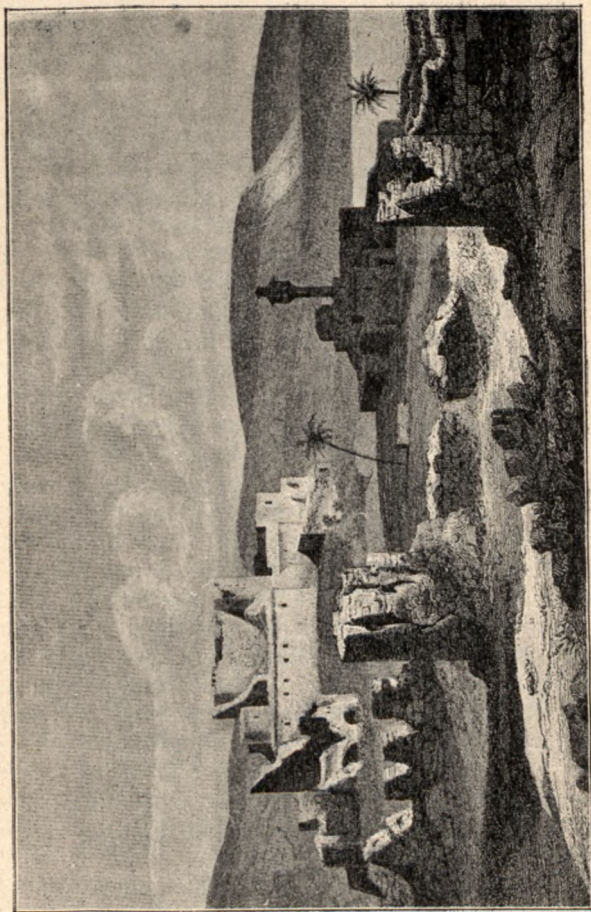
cych: 1) że *Genesis* składa się z trzech dokumentów głównych; 2) że każdy z tych dokumentów był pierwotnie całością odrębną, niezależną od innych, zupełną w samej sobie i mającą cechy sobie właściwe; oraz 3) że jeżeli te trzy dokumenty są dziś niepodobne do rozróżnienia i trudne do odtworzenia, to dlatego tylko, ponieważ zostały przekształcone i poszarpane przez redaktora, który je zlepił w całość, posługując się to jednym, to drugim, ku wytworzeniu tła do opowieści. Te hipotezy Ilgena o dwu Elohistach i jednym Jehowiscie, za sprawą Hupfelda, w pół wieku później — podług słów Holtzingera „zu allgemeiner Anerkennung gebracht worden”. Tymczasem „hipotezę źródeł” wykoleiła nowa „hipoteza fragmentów”, zrodzona w Anglii. Teolog Aleksander Geddes, któremu śmierć przedwczesna nie pozwoliła dokończyć prac rozpoczętych, usiłował w dwu swoich dziełach (*The holy Bible itd.* 1792 i *Remarks on the Pentateuch* — 1800) wykazać, że Pięcioksiąg jest złożony z mnóstwa fragmentów, dużych i małych, niezależnych od siebie i często sprzecznych, a nie mających innej spójni, prócz myśli redaktora, który je zestawiał. Tradycje rozsiane, pierwotnie obce jedna drugiej, tworzą tu dwie serye równoległe, w miarę tego, czy pochodzą ze środowiska, które nazywało Boga *Elohim*, czy też ze sfery, używającej miana *Jehowy*. Hipotezę Geddesa przyjął w Niemczech prof. J. S. Vater (*Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuchs* 1805), który, nie przebacząc żadnej z ksiąg Mojżeszowych, rozbił nawet Deutoronomium na 20 fragmentów, utrzymując, że Pięcioksiąg wcale nie wytworzył się — jak mniemano — ze zlania dwu lub trzech pamiętników, lecz powstał z zestawienia, w porządku chronologicznym, mnóstwa dokumentów różnego pochodzenia, złączonych z sobą bez żadnej obróbki przez redaktora. Tym redaktorem, podług Vatera, nie był Mojżesz. Jakkolwiek te i owe fragmenty mogą od niego pocho-



dzieć. Wobec hipotezy źródeł hipoteza fragmentów nie stanowiła postępu, ale raczej cofnięcie się do Spinozy, który także widział w Pięcioksięgu wiązkę przeróżnych dokumentów źle spojonych. W skutek tego wpływ Vatera na bieg krytyki *a été désastreuse*, gdyż hipoteza fragmentów, bezsilna wobec badań gruntownych, wywołała reakcję przeciw krytyce literackiej Pięcioksięgu, której następstwami smutnemi był sceptycyzm w egzegezie i subiektywizm w krytyce. Podczas tego chaosu zjawił się *de Wette*, który (*Beiträge zur Einleitung in das alte Testament*: 1806 i 1807 Halle), podejmując idee Ilgena o konieczności przeniesienia rozpraw na grunt możliwy dla krytyki pozytywnej, t. j. na teren historyczny, zmienia metodę badania. „Niedostatkim naszym — pisał Ilgen — jest to, że nie posiadamy dotychczas, ściśle mówiąc, historyi narodu żydowskiego, gdyż nie umiano do tej pory rozróżnić faktu gruntownie stwierdzonego, od tradycyi niepewnej.” Otóż *de Wette*, usiłując ustalić tę różnicę, w rozdziale swego dzieła, zatytułowanym *Maximen*, ostatecznie przyszedł do wniosku, że Pięcioksiąg jest mieszaniną bezładną tradycyj niepewnych, mytów i legend cudownych, co „bynajmniej nie zmniejsza jego wartości, lecz przeciwnie.” „Czyż te księgi — pisze *de Wette* — nie są wytworem poezyi religijnej i patryarchalnej Izraela? Czyż nie są zwierciadłem, w którym się odbija: myśl, patriotyzm, filozofia i religia Hebrajczyków? Jako taki. Pięcioksiąg będzie zajmował zawsze jedno z miejsc najpierwszych wpośród źródeł kultury i religii.” W szczególności zaś *de Wette* twierdził, że różne nazwy Boga nie są własnością dwu różnych autorów, lecz prawdopodobnie różnych epok lub szkół religijnych; że *Genesis* i *Exodus* stanowiły pierwotnie całość, epos narodowe teokracji hebrajskiej, gdy inne księgi były dopiero później dołączone; że ta całość nie mogła powstać przed odnalezieniem „Praw” za Jozyasza, a redakcyja ostateczna Pięcioksięgu po-

chodzi z czasów niewoli babilońskiej; że nakoniec prawa, zwane Mojżeszowemi, nie mogą być zbyt stare, gdyż przejawiają taki stan kultury, jaki w epoce Mojżesza był niemożliwy, obrzędowość bowiem złożona i pompatyczna nie licuje z bytem półbarbarzyńców, którzy się po stepach niegościnnych wałęsali.

Przesłanki Vatera i wyciągnięte z nich wnioski przez de Vette'a doprowadziły kwestyę Pięcioksięgu do stanu bez wyjścia. „Konserwatyści uderzyli w twogę, zamieszanie było nieopisane. Wszyscy krzyczeli—nikt się nie rozumiał. Wierzący walczą *pro aris et focis*; przeczący—czynią naukę współniczką swego sceptycyzmu.” Reuss, wyliczywszy całe szeregi dzieł „za” i „przeciw”, które się w tej epoce pojawiły, tak pisze: „Nie chcemy bynajmniej twierdzić, że żadna ze stron nie utrzymała pola bezsprzecznie, lecz tylko, że żadna, a zwłaszcza partya krytyków, nie dała wyjaśnienia stanowczego: w jaki sposób, z jednej strony, następowało powolne wytwarzanie się Pięcioksięgu i, z drugiej, jak usunąć te niezliczone trudności, powtarzania, sprzeczności i anachronizmy, które w tej księdze spotykamy. *Hasse, Griesinger, Kelle, Fritsche, Scheibel, Jahn, Dahler, Rosenmüller, Herz, Hug, Sack, Pustkuchen, Kanne, Meyer, Stüudlin*—oto zastęp uczonych, którzy wystąpili do boju pod hasłem „pomszczenia Mojżesza i przywrócenia mu jego Pięcioksięgu.” I stała się rzecz nadzwyczajna! W tym odmęcie wojennym, wśród chaosu okrzyków wrogich, zarzutów i obelg wzajemnych, głos 20-letniego młodzieńca zapanował ponad wszystkiemi. Na widownię walki wystąpił student genialny Henryk Ewald (*Die Komposition der Genesis kritisch untersucht*, Braunschweig 1823), który, odwracając się *von dem Hypothesenstrudel*, wołał „współczuć temu, co Opowiadacz w naiwności swojej i w swym biegu myśli napisał, niż rozdzierać to, co nigdy nie było rozłączone, i burzyć to, co istnieje w związku najpiękniejszym” (*und zerstören, was im schönsten Verein ist*). Ewald nie taił przed



Тыберыада.

sobą wielkich zagadek, ale podług niego były one „godne rzeczonyj księgi z czasów zamierchłej starożytności”; i owszem, „czcił on to, jako przyjazne zrządzenie Bóstwa, że święte źródła prastare naszej religii przedstawiały oku badacza późniejszego mnóstwo trudności.” Na pytanie, jak wyjaśnić w Pięcioksięgu ten bezład, te powtarzania i sprzeczności, gdy się przyjęło dewizę: *jedno dzieło, jednego autora*, Ewald odpowiada, że „gdy naród ciemny i pierwotny wznosi się na skrzydłach swej fantazyi młodej”, trudno się dziwić, że w pamiętnikach jego są niedokładności, właściwe zresztą historykom wschodnim. Wszelako, jakkolwiek Ewald nie uznaje w *Genesis* różnych autorów i stwierdza jej harmonię, to jednak nie mówi wcale, że autorem tej księgi jest Mojżesz. Tymczasem *L. Bertholdt (Historisch kritische Einleitung i t. d. Erlangen, 1813)*, usiłuje dowieść, że co innego jest  *pochodzenie mozaiczne Pięcioksięgu*, a co innego *redakcyja* tego dzieła *przez Mojżesza*. Wiele rzeczy w tych księgach pochodzi od Mojżesza, są nawet w *Genesis* źródła starsze od niego, lecz Pięcioksiąg w dzisiejszej postaci swojej mógł powstać najwcześniej w szkole proroków Samuela, a najpóźniej za Dawida lub Salomona. *Herbst (Observationes, 1817)*, nie przecząc również, że w Pięcioksięgu są i prawdziwe pisma Mojżesza, odnosi redakcyę całości do epoki jeszcze późniejszej. Nawet znany nam już apologista Eichhorn, w 50-ciolecie swej profesury, stanąwszy w szeregu „teologów pojednawczych”, porzucił idee, których bronił przez całe życie i uznał, że nie można przypisywać Mojżeszowi redakcyi Pięcioksięgu, wytworzonego najprawdopodobniej w epoce Samuela.

Te opinie, które były dla Eichhorna „pieśnią łabędzią” dały Fr. Bleek'owi (*Einige aphoristische Beiträge i t. d. Leipzig, 182* ) sposobność „de debuter brillamant dans la carriere.” Jego „Aforyzmy”, wypowiedziane bez zuchwalstwa i bez namiętności,



zrobiły wrażenie. Wykazawszy w Pięcioksięgu fragmenty pochodzenia mozaicznego, jak niektóre ustępy poetyczne i niektóre prawa, przypominające pobyt na pustyni, Bleek ogarnął następnie Pięcioksiąg, jako całość, dowodząc, że musiał on mieć dwu redaktorów. Pierwszej redakcyi dokonał twórca *Genesis*, przed rozdziałem państwa, posługując się materiałem piśmiennym i podaniowym; drugim zaś redaktorem był twórca *Deuteronomium* jeszcze pod koniec państwa Judzkiego. Pod wpływem Bleeka, de Vette w 3-m wydaniu swego „Einleitung'u”, opuszczając placówki nazbyt wysunięte, t. j. czyniąc znaczne ustępstwa, przyznał, że należy utworzenie Pięcioksięgu odnieść do czasów przed niewolą i przypisać kilka pieśni Mojżeszowi. Ale zanim krytyka skorzystała z tego uspokojenia, żeby przyjść do siebie i zorientować się należycie, nowa napaść teologii negatywnej rozpałała wszystkie namiętności. A. Th. Hartmann dowodził (*Historisch - kritische Forschungen* i t. d. Rostock, 1831), że krytyka, zamiast dochodzić, co Mojżesz napisał, powinna zbadać przede wszystkim, czy pisać umiał. Jakim sposobem — pyta dalej — z tego szczepu pasterzów, uciśnionego przez Egipcyan i zmuszonego do prac najpodlejszych, mógł wyjść człowiek, który posiadał sztukę pisania, nieznaną wtedy u innych ludów, a cóż dopiero u Izraela! Ale, przypuśćmy na chwilę, że posiadał, to na czymże mógł pisać w owej epoce? Na liściach palmowych, na skórkach zwierząt, na powijkach mumij, na papirusach?... Ależ w takim razie połową Pięcioksięgu trzeba było wypełnić cały namiot! A jakiby to był marsz śród pustyni z temi zapasami literackimi wodza emigrantów! Nie! — woła Hartmann — Mojżesz *piszący* swe księgi jest pomysłem równie fantazyjnym, jak Mojżesz formułujący do najdrobniejszych szczegółów te prawa, które dziś noszą jego imię, boć po Mojżeszu, za Jozuego i za Sędziów, historia Żydów przedstawia obraz barba-

rzyństwa. Według Hartmanna, redakcja całego Pięcioksięgu powstała w niewoli babilońskiej. P. A. Bohlen, jeszcze radykalniejszy, utrzymywał, („*Die Genesis historisch-kritisch erläutert*” — Königsberg 1835), że czcą jest chimera szukanie Mojżesza w Pięcioksięgu, którego cztery pierwsze księgi powstały po wygnaniu, a *Deuteronomium* za Jozyasza.

Szkoła negatywna, zrodzona z *Beiträge de Vette'a*, dosięgła szczytu w dziełach Gramberga, Vatkego i George'a, których idee wywarły wpływ wielki na bieg krytyki.—*Gramberg* był pierwszy, (*Geschichte der Religionsideen des A. T.* Berlin 1829), który przedstawił krytycznie, choć nie zawsze dość trafnie, obraz hierarchii, kultu, teokracji i prorocstwa u Hebrajczyków. *Vatke* usiłuje dowieść (*Die Religion des A. Ts...* Berlin, 1835), że prawodawstwo mozaiczne i czas Mojżesza są z sobą w sprzeczności bezwzględnej. Dzieło tego prawodawcy, jakim je przedstawia tradycja, nie da się absolutnie pogodzić z danymi historii Izraelitów, gdyż jego prawodawstwo, owoc teorii czystej, skazane zostaje na zaniknięcie i ginie wśród tysiącolecia. Tymczasem, jeśli zgodzimy się na uznanie działalności mozaicznej nie za całość skończoną, lecz jako początek i punkt wyjścia do ciągłego rozwoju, historia czasów pozamojżeszowych przestanie być dla nas zagadką, gdyż ujrzymy w niej wszystkie koleje walki pomiędzy bałwochwalczą masą narodu a sumieniem proroczym. Monografia *George'a*, napisana w tym samym duchu, (*Die älteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung der Pentateuchs.* Berlin, 1835) potwierdza wnioski Vatkego i uzupełnia ich wyniki. Według *George'a*, wszystkie prawa obrzędowe w *Exodus* i *Leviticus*, jako wydarte ze swoich ram historycznych, powinny być odniesione do epoki powygnaniowej; *Deuteronomium* zjawilo się w czasach Jozyasza, a przed nim była tylko tradycja ustna. Niechaj nikt nie mówi o fragmentach przed Mojżeszem lub po nim, gdyż mozaizm ginie

we mgle wieków, pogrążony w otchłaniach mytu. Tego było zanadto konserwatystom, którzy też rozpoczęli walkę zajadłą. Ranke, Bauer, König, Movers, Drechsler, Welte i inni występują kolejno w szranki bojowe, broniąc z rozmaitym skutkiem starych tradycji. Według *Hengsterberga*, najpoważniejszego z ówczesnych hebraistów konserwatywnych w Niemczech, (*Beiträge zur Einleitung in das A. T. Die Authentie des Pentateuchs* 2 t. Berlin 1836—39), przy idejach podobnych nie można być chrześcijaninem, gdyż „dla wierzącego—autentyczność Pięcioksięgu jest rzeczą zdecydowaną przed wszelkiem badaniem historycznym i krytycznym, stwierdzoną przez Zbawiciela i Apostołów i wypiętnowaną przez Ducha Świętego na duszy tych, którzy pod hasłem wiary zatapiają się w zawartości ksiąg świętych.” Lecz gdy *Haevernik*, inny z konserwatystów, (*Handbuch der hist. krit. Einleitung in das A. T.* 183), wystąpił z całą siłą przeciw niedowiarstwu nowej szkoły, George, straciwszy cierpliwość, zawołał: „Przedewszystkiem, panie Haevernick, racz się pozbyć złudzeń, że wyniki badań nowożytnych mają swe źródło w bezbożności. To oskarżenie, którego nic nie usprawiedliwia, jest zniewagą rozmyślną pod adresem teologów, godnych pańskiego szacunku. Racz pan także zgodzić się na to, że przekonanie pańskie, iż tylko jego teoria jest jedynie prawdziwą i jedynie pobożną, ma wszelkie pozory wielkiej zarozumiałości. Pobożność prawdziwa jest ta, która wyjarzmią naukę i pozwala jej kroczyć swobodnie drogą własną w tem przeświadczeniu, że wszystkie jej wyniki nie mogą czego innego odebrać wierze prawdziwej, prócz mętów, któremi została obciążona w wiekowym pochodzie swoim.” To samo zdanie wypowiedział Ewald, już słynny profesor i historyk, winszując Vatkemu, że nie stanął „ani pośród tych uczonych o krótkim oddechu, którzy sądząc, że bronią tradycyi, widzą w niej to tylko, co za kilka wie-

ków będzie jedynie archeologią, ani pomiędzy tymi pisarzami, o głowie szalonej, dla których każde wstrząśnienie jest zwycięstwem i których krytyka jest tak smutna i rozkładowa, jak kontr-krytyka pierwszych płaska i bezskuteczna."

Jak po walce, wywołanej „przyczynkami” de Vette’a, tak i teraz wytworzyło się stronnictwo pojednawcze. *Tuch* w swoim *Commentar über Genesis* (Halle, 1831), które uchodzi za „klasyczny wykład hipotezy uzupełnień”, *Bertheau* w swoich *Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze* (Göttingen, 1840) i *Stähelin*, który „chciałby i nie śmie odmówić Pięcioksięgu Mojżeszowi” (*Kritische Untersuchung*. Berlin 1843), łączą się mniej lub więcej z wywodami Bleeka, lecz nikt ich nie słucha, gdyż to, co ofiarują, „nie jest dostateczne do zadowolenia potrzeb światła i prawdy, rozbudzonych pracami Vatkego i George’a.”

I oto znów nastąpiło położenie bez wyjścia. Z jednej strony szkoła negatywna, której ani zasad przyjąć, ani wniosków odeprzeć nie było można; z drugiej—obóz konserwatywny, *dont les procédés ont ruiné le crédit*, a w pośrodku tych dwu obozów stronnictwo umiarkowane, którego program, bardzo chwiejny, nie budził żadnego zaufania.

Wyobraźnia unosiła pierwszych, oburzenie zaślepione—drugich, a skrupuły paraliżowały pozostałych. Ow zamęt powstał z reakcyi, wywołanej przez hipotezę fragmentów. Sceptycyzm w kwestyach egzegezy wysunął subiektywizm w krytyce, która znów powinna była budować tylko na skale twardej dokumentów. Dla uniknięcia budowy na piasku lotnym, należało przedewszystkiem zgłębić teksty, od czego rozpoczęli swą pracę Astruc, Eichhorn i Ilgen, same bowiem łamańce krytyczne pozwalały sceptycyzmowi przeczyć wszystkiemu, a apologetyce—wszystko potwierdzać, gdy nauka prawdziwa podczas tego sporu drzemała. I oto nadmiar zła zrodził lekarstwo.



Gdy subiektywizm krytyczny dosięgnął szczytu w dziełach Vatkego i George'a, dzieła te właśnie wyleczyły krytykę z podmiotowości.

### III.

Dalszy ciąg historii badań: Stahelin. Ewald. „Hipoteza uzupełnień.” „Pismo podstawowe”. Bleek. Merx. Tuch. Delitsch. „Hipoteza krystalizacyjna.” Knobel. Hupfeld. „Nowa hipoteza źródeł.” Walka. Böhmer. Kuenen. Schrader. Nöldecke. Reuss. Riehm. Colenso. Popper, „Hipoteza Grafa.”

Widzieliśmy, że najgorętszym przeciwnikiem Vatera był młodzieńcy Ewald, który w walce o autentyczność *Genesis* spróbował po raz pierwszy sił swoich. Nie odniósł on zwycięstwa zupełnego, ale z jego apologji ognistej pozostała rzecz jedna: plan *Genesis*. Usiłując wykazać jedność księgi Mojżesza, rzucił on światło tak żywe na ruch ogólny opowiadania, że idea dzieła pierwotnego, jako całości uporządkowanej należycie, a uzupełnionej tylko fragmentami, podkreślonymi przez Vatera, zdobywała w umysłach krytyków uznanie coraz silniejsze. Pozostawała do rozstrzygnięcia ta trudność, z kąd się wzięły owe fragmenty i w jaki sposób zostały zlane z dziełem pierwotnem? Znany nam Gramberg, podjąwszy wyjaśnienie tej kwestyi (*Libri Geneseos secundum fontes rite dignoscendos adumbratio*, Lipsk 1828), wykazał—wbrew Vaterowi—że „kompilator” Pięcioksięgu nie był bynajmniej człowiekiem biernym. I owszem, w *Genesis* wszystko przejawia czynność zbieracza, który korzysta z całą swobodą z dokumentów przez siebie zebranych, i, posługując się

niemi, jako materyałem, wznosi budynek na swoją modłę. Zbieracz ten, kompilując, redaguje razem, czyni przejścia, dorzuca glossy, zlewa opowieści, zmienia w miarę potrzeby Elohim na Jehowę, retuszuje, dopasowyywa i zespala wszystko tak pomysłnie, że jeżeli całość nie harmonizuje w zupełności, budowa jednak trzyma się krzepko w naszej Genesis. Książka Gramberga była czytana pożądliwie. Podstawiając ideę redakcyi wzamian za ideę zwykłej kompilacyi, usunął on przeszkodę ostatnią, która nie pozwalała krytykom *des deux bords* złożyć broni i spotkać się na gruncie wspólnych poszukiwań. Teraz pozostawało jedynie wynaleźć taką formułę, któraby pozwalała wrócić do tekstów i badać je społem, któraby, ku zadowoleniu wszystkich, stwierdziła w Genesis zarówno jedność, jak różność. Jakoż taką właśnie formułę dał Gramberg, uzupełniając Ewalda. *Jeden* autor, który opowiada — to dla unitaryuszów; jeden kompilator, który *redaguje* — to dla fragmencistów; zespolenie obu tych terminów w jednej formule—to nowa *hipoteza uzupełnienia*, którą Gramberg wywołał przypadkowo, wcale jej dla siebie nie szukając, sam bowiem pozostał przy starej hipotezie źródeł, odświeżonej następnie przez Hupfelda. Jak dalece krytyka, znużona krańcowościami, gotowa była do ofiar na ołtarzu zgody, świadczą dwaj przedstawiciele opinij skrajnych. De Vette, który przeczył wszystkiemu, i Ewald, który stwierdzał wszystko, pojednali się teraz dla wprowadzenia w świat uczonej teoryi nowej. Ale gdy Grambergowi „wyrwało się słowo nieroztropne”, że jednym z rysów charakterystycznych redaktora Pięcioksięgu była zupełna bezceremonialność, z jaką zastępował wyraz Jehowa przez Elohim—idea redaktora, który wszystko miesza, uśmiechnęła się krytykom, lubiącym mieć jeszcze *des coudées franches*. Stähelin, stosując ją zaraz do swoich teoryj literackich (*Kritische Untersuchung über die Genesis*. Bazylea,

1831), wykazał z dużą zręcznością, iż pewne ustępy, tak zwane *jehowistyczne*, są pod względem stylu i słownictwa tak ściśle pokrewne dokumentowi Elohisty, że różność imion Boga nie usprawiedliwia w żaden sposób rozdziału tych dokumentów. Tą drogą odkryto, że wielka liczba fragmentów, będących jehowistycznymi tylko dzięki etykietce swojej, należy z prawa do wielkiego źródła Elohisty. I właśnie z powodu książki Stähelina zjawiała się „hipoteza uzupełnień” (*Ergänzungshypothese*). Ewald, zdając sprawę z tej książki, w jednym z przeglądów teologii niemieckiej (*Theol. Stud. u. Krit.* 1831), skorzystał ze sposobności, żeby wykazać, iż prace Gramberga dały mu jednak do myślenia. Słynny ten uczony, który „przebaczywszy sobie” znane nam „pismo młodości”, był później nieubłagany i brutalny dla dawnych sprzymierzeńców swoich, pod wpływem idei Gramberga napisał, że „żaden człowiek sumienny nie może już brać pod uwagę *głupoty* obrońców jedności, gdyż ich poglądy są niżej wszelkiej krytyki i poza nią”. Podług Ewalda, na Pięcioksiąg obecny złożyły się: 1) wielkie dzieło pierwotne, bardzo starożytne, które opowiada rzecz swoją od początku świata aż do podbicia Kanaanu, a odznacza się planem wyraźnie narysowanym, słownictwem sobie właściwym i używaniem wyrazu *Elohim*; 2) pismo drugorzędne, znacznie późniejsze, które różni się wielce od poprzedniego pod względem pojęcia historii starożytnej, gdyż zrodzone z tradycji, przekształcone w legendę, przestało być wiernym zwierciadłem przeszłości. Natomiast, to drugie pismo przewyższa dzieło pierwotne wytwornością stylu i porywającym wdziękiem opowiadania. Poznać je łatwo, albowiem każe patryarchom nazywać Boga *Jehową*. Rdzeniem więc Pięcioksięgu był, podług tej hipotezy, *Elohistą*, uzupełniony przez późniejszego *Jehowistę*.

Artykuł Ewalda — pisze Westphal — *fit epoque*,



*Dolina Jozefata.*



gdyż nakoniec wypowiedział ktoś głośno to wszystko, co inni formułowali po cichu lub przeczuwali niejasno. W ciągu dni kilku „hipoteza uzupełnień” stała się tak popularna, że każdy przypisywał sobie jej odkrycie, a dokument elohistyczny, będąc teraz na porządku dziennym, nosił od tej pory nazwę „pisma podstawowego,” t. j. *die Grundschrift*. I rozpoczęło się teraz zokrąglanie owego pisma kosztem fragmentów jehowistycznych, które z niem były skojarzone. Wkrótce *Bohlen* odmawia dokumentowi Jehowisty znaczenia pracy samodzielnej, lecz widzi w nim tylko szereg fragmentów oderwanych, a *Stükelin*, idąc jeszcze dalej, nie uznaje już wcale źródła dodatkowego, w którym widzi tylko okruchy jehowistyczne, zebrane i spożytkowane przez redaktora. Jakoż krytyka, pastwiąc się coraz zacieklej nad Jehowistą, usiłuje nawet zatrzeć zupełnie jego pamięć. „Czyż potrzebujemy — pisze *Bleek* — przypuszczać, że owe fragmenty jehowistyczne należały pierwotnie do dokumentów starożytnych? Toż najprostsza jest rzeczą uznać owe fragmenty za pracę samego redaktora, który uzupełniał „pismo podstawowe” przy pomocy swych wspomnień. Gdy opowiadanie Elohisty słabło i ubożało, redaktor śpieszył z pomocą, żeby je zasilić, ożywić zapalem swoim i wzmocnić interes opowieści. Jak można nie uznać w tych fragmentach jehowistycznych, które się zawsze zjawiają w porę, zdolnego pendzla artysty, który odnawia obraz starożytny? Pomimo protestu *Merxa*, prof. z Heidelbergu, który oburzył się przeciw „dziecinnemu” utożsamianiu Jehowisty z Dopełniaczem (*Ergänzer*), teoria *Bleeka* olśniła uczonych. *Tuch*, który w swem klasycznem dziele o Genesis starał się jaknajtroskliwiej rozszerzyć „pismo podstawowe” kosztem wszystkich fragmentów, bez względu na wyrazy Elohim i Jehowę, przyjął z zapalem ideę *Bleeka* w rozprawie swojej: *Der Ergänzer oder der Jehovist*. Gdy za nim tacy pisarze, jak *De Wette*, *von Lengerke*,

Killisch, Delitsch i w. i. zgodzili się na to, że t. z. Jehowista nie może być kim innym tylko redaktorem uzupełniaczem, „hipoteza uzupełnień” zwiędła i umarła w Ewaldzie, który, wyparłszy się znów drugiego dziecka swojego, wytworzył nową kombinację, wielce złożoną, a ochrzczoną przez Delitscha mianem *Krystalisationshypothese*. W słynnej swojego czasu, a jeszcze i dziś cenionej *Geschichte des Volkes Israel bis Christus* (1843 — 1853) Ewald wyodrębnił z Pięcioksięgu, oprócz kilku drobnych fragmentów prastarych: „księgę przymierza”, która zaczyna się od Abrahama, a ma pochodzić z czasów Samsona; dalej „księgę początków” od stworzenia świata aż do Salomona; następnie „trzeciego opowiadacza”, Efraimitę z czasów Eljasza; dalej „czwartego” z końca IX w. Następnie opowiadacz „piąty,” Judejczyk, miał z tego wszystkiego złożyć 4 pierwsze księgi mozaiczne, do których należał i koniec Deuteronomium, a opowiadacz „szósty”, wygnaniec, Efraimita, wsunął coś jeszcze do księgi 3-ej. Nakoniec w 7-m w. w Egipcie, ktoś inny napisał wielką historję Mojżesza, z której doszła nas część tylko przez współczesnych Jozyasza, a mianowicie Deuteronomium i w ten sposób powstała całość w formie dzisiejszej. Ta „zdumiewająca bystrość” autora nikogo nie przekonała. — Prościej, ale nie z lepszym skutkiem, odbudował Pięcioksiąg A. Knobel, który (*Comm: über Pent: u Josua*, 1852—61), odnosi „Grundschrift” do czasów Saui'a, a obok niego stawia „księgę wojen” (w „Numeri”), dzieło judejskie z czasów Joza-fata i „księgę prawodawczą” efraimicką, z epoki przed samem zburzeniem Samaryi. Te trzy dzieła miał „skombinować Jehowista pod Hiskijaszem, korzystając przytem i z podań ustnych”. W końcu przybył jeszcze za Jozyasza autor Deuteronomium, który, zostawiwszy inne części bez zmiany, przerobił tylko księgę Jozuego. Knobel opierał swoje rozróżnienia na bardzo ścisłych spostrzeżeniach językowych.

„Hipoteza uzupełnień“, „kolos na nogach glinianych“, jako zrodzona ze sprzeczności, wyczerpała się na ich pojednanie, które mogło nastąpić tylko przez ofiarę Jehowisty. Dokonawszy takiej ofiary, hipoteza ta odjęła sama sobie rację bytu. I oto pisarz, który wyznaje ze skromnością, że nie jest bardzo wtajemniczony w literaturę swego przedmiotu, sprowadza krytyków na drogę własną przez wytworzenie hipotezy, mającej zdobyć jednomyślność uczonych. Pisarzem tym był *H. Hupfeld*, który, posiłkując się metodą bardzo prostą (*Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammenfassung*. Berlin 1853), czytał tekst i zestawiał w kolumnach oddzielnych ustępy, które się wzajemnie wykluczały. Za kryterium służyła mu zmiana kolejna wyrazu Bóg. Zaraz na wstępie wyodrębnił on w ten sposób dwie opowieści o potopie, z których każda miała swój plan, swoje cechy, swoją tradycję. Obok więc „pisma podstawowego“ wyłoniło się „pismo jehowistyczne“, doskonale zarysowane i nie dopuszczające odtąd „Jehowisty - Uzupełniacza“. Czytając dalej w ten sposób i otrzymując wyniki równie pomyślne, Hupfeld przyszedł do przeświadczenia, że istniał jeden redaktor, który miał dwa owe źródła przed oczami, jednakowo im wierzył i z tego właśnie powodu, przypisawszy każdemu z nich wartość odpowiednią, albo zamykał oczy na ich różnice, albo usiłował z pobożnością całą usuwać je przez wyjaśnienia. Ale „pismo podstawowe“, t. j. elohistyczne, oswobodzone z wszelakich żywiołów jehowistycznych, nie wydało się Hupfeldowi dość spoistem. Im bardziej je zgłębiał, tem więcej odkrywał w niem powtarzań, rozdzwieków, a nawet sprzeczności. Czyżby owo źródło, w którym rozbrzmiewa tylko *Elohim*, miało być jeszcze obciążone materialem obcym? Historia Jakóba nie pozwalała Hupfeldowi wątpić o tem, wyłonił z niej bowiem dwie wersye, doskonale różne, a często sprzeczne.

I tak: w wersji A znalazł zdanie, że „Jakób udał się do Paddan Aram, *ażebym wziąć żonę z tego kraju*”, a w wersji B: „Jakób udał się do Paddan Aram, *dla uniknięcia zemsty swego brata.*” I znów w wersji A: „Imię jego było zmienione na imię Izrael *po jego powrocie do Kanaanu*”, a w wersji B: „Imię jego było zmienione na imię Izrael, *zanim powrócił do Kanaanu.*” Albo jeszcze, w wersji A: „Ezaw opuścił Kanaan dopiero *po powrocie Jakóba*”, a w wersji B: „Ezaw opuszcza Kanaan *przed powrotem swojego brata.*” Wobec tego Hupfeld twierdził, że o *jedności* Elohisty i jego „uzupełnieniach” mowy być nie może, istnieją bowiem w Elohiście dwa opowiadania zupełne i niezależne od siebie, co świadczy o drugim Elohiście, różnym od pierwszego. Natomiast Hupfeld wykazał łączność, ciągłość i oryginalność w opowiadaniu Jehowisty, oraz zaznaczył, że redaktor istotny, a znacznie późniejszy, mając przed sobą trzy źródła, wytworzył z nich całość, nadzwyczaj misternie zretdagowaną. Dzieło Hupfelda posłużyło za podstawę do „nowej hipotezy źródeł”, którą później przyjęli wszyscy krytycy. Przez lat sto (Astruc 1753—Hupfeld 1853) przyszli więc uczeni do takiego podziału źródeł w Pięcioksięgu: 1) jeden Elohista 1-y (*Grundschrift*), 2) jeden Elohista drugi, 3) jeden Jehowista i 4) jeden redaktor.

Hipotezę Hupfelda jedni zrazu ignorowali, jak: *Knobel* i *Nicolas*, inni, zwłaszcza katolicy, atakowali, jak *Reinke*, katolik (*Beträge...* 1855), *C. Schöbel* katolik, (*Demonstration critique de l'authent: du Pent.* 1858), *C. F. Keil*, protestant, (*Einleitung* ins. A. T. 1853 i *Commentar* 1861), *F. Sauzede*, protestant (*Etude sur la formation de la Genese*, 1863), *B. Neteler*, katolik, (*Studium über die Echtheit des Pent.* 1867) i ze stanowiska specjalnie religijnego *E. Arnaud*, (*Le pentateuque mosaïque, defendu contre les attaques de la critique negative* 1865). W Niemczech atak szkoły konserwatywnej był „*sans vigueur*”. Wartość moralna i religijna



Hupfelda budziła taki szacunek, że książką jego nikt się nie oburzał. I owszem, teologowie arcykonserwatywni, znani z prac poprzednich, wrogich wszelkiemu nowatorstwu, porzucili sami dawne placówki, czyniąc, odnośnie do literatury mozaicznej, ustępstwa bardzo poważne (*J. H. Kurtz, F. Delitsch, C. F. A. Kahnis* i inni). *E. Böhmer*, chcąc jaknajśpieszniej uwydatnić wyniki odkrycia Hupfeldowego, ogłosił w r. 1860 tekst hebrajski Genesis, drukując każde ze źródeł czcionkami różnemi, co „do reszty przekonało czytelników Hupfelda.” W r. 1862 *Kuener, Holender*, w wielkiem swem dziele o księgach historycznych St. T. (*Historisch-kritisch Onderzoek*), orzekł się stanowczo za Hupfeldem, którego hipoteza posłużyła również za punkt wyjścia pracom *Schradera* (*Studien zur Kritik und Erklärung der bibl. Urgeschichte* Zurich 1863) i *Nöldeckego* (*Untersuchungen*, Kiel, 1869), uważanym przez hebraistów za klasyczne. Ale ta zgoda uczonych na jednym punkcie stała się początkiem walki—na innych. Jeśli już nie było sporu w kwestyi powstania Pięcioksięgu z kilku źródeł zupełnie samodzielnych i tylko kunsztownie zespolonych, to jednakże spierali się uczeni o nazwy tych źródeł, o ich stosunek wzajemny, a nadewszystko o ich wiek.

Jeszcze w r. 1833 *E. Reuss*, wówczas młody profesor uniwersytetu francuskiego w Strasburgu, pierwszy na prelekcjach publicznych wypowiedział: że żywioł historyczny Pięcioksięgu powinien być badany niezależnie od żywiołu prawnego; że jeden i drugi mogły istnieć bez redakcyi piśmiennej; że historyk przedewszystkiem powinien zwrócić uwagę na datę praw, gdyż na tym gruncie może najprędzej dojść do wyników niezawodnych; że prorocy w. VIII i VII przed Chr. nic nie wiedzą o kodeksie mozaicznym; że Jeremiasz jest pierwszym prorokiem, który zna prawo pisane, a cytaty jego odnoszą się do Deuteronomium, i wreszcie, że ten kodeks, odkryty za Jo-

zjasza, jest najstarszem prawodawstwem pisanem w Pięcioksięgu. Po Reussie Bohlen, Vatke i George przyszedli również do wniosku, że Deuteronomium zawiera kodeks najstarszy prawodawstwa hebrajskiego, które powstało za Jozyasza, gdy Pięcioksiąg należy do czasów niewoli. Opinie te, zrazu niewzględnione, znalazły swój oddźwięk dopiero w dziele młodego teologa z Durlach, który kwestyę powyższą wziął za przedmiot swojej rozprawy doktorskiej w r. 1854. Otóż *E. Riehm* usiłował wykazać w tej rozprawie zupełną niezależność 5-ej księgi Pięcioksięgu (t. j. Deuteronomium) od czterech pierwszych. Teza łacińska znalazła takie uznanie, że zażądano przekładu niemieckiego rozprawy, która też wyszła w r. 1854 p. t. *Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab*. Gotha. To „odkrycie” Riehma zwiastowało krytykę historyczną Pięcioksięgu i torowało drogę do rozbratu z „pismem podstawowem” (*Grundschrift*). Pierwszym uczonym, który z całą siłą wystąpił przeciw niemu, był biskup z Natalu *J. W. Colenso*, który w dziele obszernem (*Pentateuch and book of Joshua critically examined*, 7 t. London, 1862—1879), uznał wiadomości, podane przez „Pismo podstawowe”, t. j. przez „pierwszego Elohistę”, za najbardziej niehistoryczne. W dacie wyjścia 1-go tomu Colenso’a, *J. Poper* uderzył również w „pismo podstawowe”. (*Der biblische Bericht über die Stiftshütte*, Lipsk, 1862). odmawiając mu jednolitości. Nakoniec wystąpił uczeń Reussa, *K. H. Graf*, którego „das Epoche machende Werk” (*Die geschichtlichen Bücher des A. T.* Lipsk, 1865), wytwarzając tak zwaną „hipotezę Grafa”, nadaje kierunek wszystkim badaniom późniejszym, Oto owa słynna hipoteza: Prawa w księdze *Leviticus*, oraz związane z niemi w *Numeri* i *Exodus* stanowią najmłodszą część Pięcioksięgu i należą do nieznanego „Dopełniacza” z epoki Ezdrasza. Niewzruszony punkt wyjścia do badań daje Deuteronomium, odnalezione za Jozyasza. Autor tych praw znalazł dzieło

Jehowisty i związanego z niem Elohisty 2-go, gdy przeciwnie prawa, poczytywane dotychczas za *Grund-schrift* i pojedyncze opowiadania „kapłańskie,” są wszystkie młodsze od Deuteronomium, jak wykazuje porównanie z tą księgą, oraz z księgami historycznymi.

---

#### IV.

### Dokończenie historii badań nad Sześcioksięgiem. J. Wellhausen.

Hipoteza Grafa odbyła szybki „pochód tryumfalny” po całych Niemczech wskutek prac słynnego hebraisty, Wellhausena, który jest dziś arcykapłanem „szkoły holendersko-niemieckiej”, uznanej także w Anglii i w Ameryce przez pisarzy najznakomitszych. Ze względu na sławę olbrzymią książki Wellhausena p. t. *Prolegomena*, która, rozchwyтана w ciągu lat kilkunastu w 5-ciu edycjach, została przełożona prawie na wszystkie języki europejskie, jak również z uwagi, że dzieło to jest kwintesencją najnowszych badań samodzielnych nad literaturą biblijną, przedstawimy w zarysie punkty zasadnicze „Prolegomenów.”

Pięcioksiąg, który ze względu na ścisły, naturalny związek z księgą Jozuego, powinien się nazywać „Sześcioksięgiem,” nie jest ani jednością literacką, ani też jednolitym całokształtem historycznym. Z całości tej wyłania się najjednoliciej Deuteronomium, jako *ein von Haus selbständiges Gesetzbuch*. Po za nią, dzięki swoim cechom odrębnym, najbardziej uderza w oczy znane nam „pismo zasadnicze”, t. j. „Elohista pierwszy”, zwany przez Ewalda „Księgą początków”, a przez Wellhausena „*Priester Codex*”, t. j. „Kodeks

kapłański”, która to nazwa zdobyła wśród hebraistów dzisiejszych prawo obywatelstwa. Wskutek skłonności do liczb, miar i szematów, odznacza on się językiem martwym, pedantycznym, tudzież ustawicznym powtarzaniem pewnych wyrażen, które się w starej hebrajszczyźnie nie spotykają. Rdzeniem jego jest księga *Leviticus*, z częściami pokrewnemi ksiąg przyległych: *Exodus*: (25 — 40, z wyjątkiem rozdz. 32—34) i *Numeri* (1—10, 15 — 19, 25 — 36). Kodeks kapłański obejmuje tedy przeważnie prawodawstwo, a zwłaszcza, sam jeden odnosi się głównie do kultu „przybytków świętych” i do wszystkiego, co ich dotyczy. Historyczną ma tylko formę, która służy materji prawnej za ramę i maskę. Zwyczaj nić opowieści jest tu cienka i służy tylko za wątek dla chronologii, prowadzonej ściśle od stworzenia świata, aż do wyjścia z Egiptu. Skoro tedy wyodrębnimy z Pięcioksięgu Deuteronomium i Kodeks kapłański—to pozostanie nam tylko *Jehowista*, t. j. księga historyczna, która, w przeciwieństwie do obu poprzednich, ma charakter nawskroś opowiadawczy i szeroko rozwija wątek podaniowy. Historia patryarchów, która prawie całkiem do niej należy, charakteryzuje najlepiej księgę Jehowisty. Zywiół prawodawczy spotykamy tu tylko na jednym miejscu, jako będący w naturalnym związku z opowieścią o prawie na Synai (*Exod* 20—23, 24, 34). Z ducha, języka i pojęć Jehowisty widać, że księga jego powstała w okresie złotym literatury hebrajskiej, z którego pochodzą najpiękniejsze ustępy ksiąg: „Sędziów”, „Samuela” i „Królów”, tudzież najstarsze z pism proroczych. Okres ten przypada na dobę królów i proroków przed upadkiem obu państw izraelskich. Jeżeli zaś—pisze Wellhausen—nie ma dziś prawie wątpliwości, że Deuteronomium powstało za króla Jozyasza—to pozostawałoby tylko rozstrzygnięcie kwestyi, kiedy się narodził „Kodeks kapłański”, t. j. ów *Elohista*, uważany dawniej za najstar-





Grób Jozefata.

szego. Otóż kodeks kapłański usiłuje zamaskować swe pochodzenie. Wprowadzając na widownię *tabernaculum* ruchome, namioty wędrowne i inne przybory archaiczne, stara się on nadać sobie charakter i powagę prawodawstwa, ogłoszonego na pustyni wbrew swej treści, nie mającej ze starożytnością mojżeszową nic wspólnego. Ten swój ciężki zarzut usiłuje Wellhausen stwierdzić zestawieniem argumentów następujących.

W okresach najstarszych historii Izraela, przed wybudowaniem świątyni Salomona, nie ma najmniejszych śladów przybytku, któryby posiadał przywileje wyłączne. Tak zwane „wyżyny” (*bamoth*), pochodzenia kanaańskiego, były dla wszystkich Hebrajczyków jedynie uprawnionymi przybytkami kultu religijnego, który nie posiadał żadnej centralizacji. Każdy mógł wznosić ołtarze, gdzie zapragnął, i składać na nich ofiary. Potrzeba świątyni centralnej wyłoniła się dopiero wraz z koniecznością zjednoczenia luźnych szczepów hebrajskich pod jednym królem. Centralizacja polityczna wywołać musiała i religijną; jakoż domowa służba boża ginąć zaczęła dopiero z rozwojem życia publicznego. Wszelako znaczenie wyjątkowe świątyni jerozolimskiej datuje się dopiero od rozdziału monarchii Dawida i Salomona, gdyż przed tym faktem, pomimo świątyni centralnej, *bamothy* istniały w całym kraju: w Bethel i Dan, w Siche i w Samaryi, w Phenuel i w Misphe, oraz w wielu innych miejscowościach. Lud, sędziowie, kapłani i prorocy, mężowie, jak Samuel i Elias, składali ofiary wszędzie, gdzie im się sposobność nadarzyła, i nikt ich za kacerzów nie poczytywał. Nowy porządek rzeczy zjawia się dopiero po upadku Samaryi i z wystąpieniem proroków, którzy jednak protestowali nie przeciw miejscom, używanym do ofiar, ale przeciw fałszywemu ich pojmowaniu i praktykowaniu. Występują oni przeciw świątyniom, których kult nurzał się w przesądach i zabobonach,

wogóle przeciw ołtarzom, mnożącym się na gruncie wiary fałszywej. Wskutek tego *bamothy* prowincjonalne ustępowały zwolna świątyni jerozolimskiej, do czego przyczyniły się i okoliczności zewnętrzne, t. j. upadek Samaryi, a ostanie się tylko państwa judzkiego z Jerozolimą. Uniknąwszy losu swej siostrzycy za Sanherybą, Jerozolima nabrała blasku i znaczenia dla wiernych, oraz dla proroka Izajasza, nie tylko z powodu swej świątyni, ale głównie dlatego, że w stolicy Dawida ogniskowało się pojęcie państwa i siedlisko kultu, z którego Jehowa rządził swym ludem. Ale współcześni inaczej rozumieli znaczenie wypadków i słowa prorocze; dla nich Jehowa mieszkał na Syonie, a nietykalność świątyni kryła w sobie niezniszczalność ludu samego. Dopiero w sto lat po upadku Samaryi, wytworzyło się poczucie potrzeby skoncentrowania kultu w stolicy, która, jako ognisko wykształcenia duchowego i reformy, mogła być najłatwiej kontrolowana, a przytem jednoczyła w sobie najświetniejsze wspomnienia historyczne. Ale, pomimo silnych ciosów, zadanych *bamothom* przez Jozyasza, żyły one jeszcze po jego śmierci, Jeremiasz bowiem skarży się na mnogość ołtarzów w Judei. Dopiero niewola babilońska zmieniła rdzennie postać rzeczy, gdyż garstka wiernych, która wróciła do ojczyzny, wszczepiona myślą w Jerozolimę, nie miała potrzeby wskrzeszania z ruin świątyń prowincjonalnych. Otóż temu pierwotnemu stanowi rzeczy odpowiada zupełnie główne prawo jehowistyczne, t. j. „Księga przymierza”, która, zalecając „ołtarz z ziemi lub kamienia nieciosanego”, przestrzega zarazem, żeby się do niego „po stopniach nie przychodziło” (Exod 20, 24—26). Z tem prawodawstwem jehowistycznym zgadza się też i opowiadanie o patryarchach, którzy wznosili ołtarze.

O ile prawodawstwo „Księgi przymierza” i całe dzieło Jehowisty odzwierciedla okres przedproroczy dziejów kultury, o tyle Deuteronomium jest wyra-

zem prawodawczym okresu drugiego, walki przejściowej, w którym prawodawca nakazuje po wejściu do ziemi kanaańskiej zniszczyć miejsca kultu krajowego, t. j. nie czcić Jehowy na sposób pogański, lecz w miejscu, które sam Jehowa wybierze, składać ofiary. To też ze wszystkich ksiąg Pentateuchu ta sama tylko ogranicza służbę bożą do miejsca jednego, przerabiając w tym duchu materyał stary, którym się posiłkowało. Nie ulega więc, podług Welhausena, żadnej wątpliwości, że dla Deuteronomium wyznaczyć można jedno tylko miejsce *historyczne*, w dobie reformy Jozyasza.

Nakoniec w „Kodeksie Kapłańskim” jedność kultu jest już z góry ustanowiona, t. j. przeszła ze sfery zaleceń w sferę rzeczywistości legalnej i uświęconej od wieków. Tam rdzeniem rzeczy była troska o czysty monoteizm, o usunięcie ze służby bożej żywiołów ludowo-pogańskich; tu, racya zarządzeń nowych, w istocie rzeczy bynajmniej nie racjonalnych, spoczywa *auf ihrer eigenen Legitimität*. To też „Kodeks kapłański” w duchu swych zasad przekształca zupełnie historję, cofając istnienie jedności kultu aż do początków teokracji. Jakoż miejsce jego przypada po Deuteronomium i to w okresie trzecim, powygnaniowym, historii kultu, gdy z jednej strony scentralizowanie tego kultu było już rzeczą dokonaną i przez nikogo niezwalczaną, z drugiej zaś, gdy niewola tak silnie zatarła wszelaki związek pomiędzy teraźniejszością a dziejami starożytnymi, że sztucznemu przekształceniu tych ostatnich nic już nie przeszkadzało.

Jak w całym świecie starożytnym, tak też i u Hebrajczyków, treścią główną kultu była ofiara, którą też specjalnie omawia i klasyfikuje „Kodeks Kapłański”, uważając rytuał ofiarny za część składową prawodawstwa mojżeszowego. I w pokładzie jehowistycznym Pięcioksięgu ofiara jest rzeczą główną, ale nie ma w owej księdze żadnych danych,



żeby się ona odróżniała jakąś formą specyficzną, przez Mojżesza ustanowioną, t. j., żeby istniały tam jakieś pozytywne przepisy obrzędowe. Ofiara, istniejąc od Kaina, Abla, Noego i t. d., pochodziła z czasów przedhistorycznych, ale u Izraelitów, przy jej zalecaniu pierwotnem nie mówiło się *jak*, lecz *komu* ma być składana, t. j. nie Baalowi i t. d., lecz Jehowie. Sposób składania ofiar polegał na praktyce odwiecznej i tradycyjnie przechodził na pokolenia. Nawet patryarchowie nie wynaleźli rytuału, lecz tylko wskazali miejsca, w których ofiary mają być składane. W księgach, powstałych przed niewolą, jak: „Sędziów”, „Samuela”, „Królów”, nie mówi się wcale, czy ofiary są obrzędowe, czy nie, tylko czy są składane Jehowie, czy bogom obcym, gdy w „Kodeksie Kapłańskim” jest wręcz przeciwnie. Rzecz ta przedstawia się jeszcze wymowniej u proroków, którzy wręcz przeczą, żeby Jehowa kładł nacisk główny na ofiary i piętnują Żydów za przeświadczenie, że można dziś grzeszyć, byle jutro okupić te grzechy ofiarą. Te wynurzenia proroków byłyby przecież niemożliwe, gdyby przed nimi istniało prawodawstwo obrzędowe, skryształizowane w „Kodeksie kapłańskim.” Praktyka kapłanów przy ołtarzu nie była przedmiotem nauk dla ludu; pojęcie obrzędu legalnego, różnego swą formą prawną od zwyczajów pogańskich, t. j. kultu specyficznie izraelskiego wcale nie było. Wierzano ogólnie, że Jahve musi tak być czczony przez swych wyznawców, jak inni bogowie przez swych czcicielów, t. j. za pośrednictwem darów i ofiar, będących objawami naturalnemi czci religijnej; wszelako nikt nie przypuszczał, żeby zasługa przy ofiarach zależała od ścisłego przestrzegania *der Etikette*, jako prawa Jehowy. Przejście od czasów przed niewolą do epoki po niej stanowi w tym względzie nie Deuteronomium, lecz *Ezechiel*, kapłan w płaszczu proroczym, który, jak wiemy, należał do pierwszych

wyгнаńców. Stoi on w sprzeczności zadziwiającej ze swoim starszym współczesnikiem, Jeremiaszem, przez nadanie świątyni i kultowi stanowiska wyjątkowego. Zkąd pochodzi ten zwrot gwałtowny? Wywołały go okoliczności historyczne. Dopóki służba ofiarna istniała, jako praktyka, wykonywano ją bardzo gorliwie, ale nikt się nią nie zajmował teoretycznie; gdyż do „sksiążkowania” jej nie było żadnych pobudek. Lecz gdy świątynię zburzono, ofiary ustały, a służba pozostała bez obowiązków, praktyka święta, stawszy się przedmiotem teorii, przeszła do pisma, które ją miało zabezpieczyć od zaginięcia. Początek temu pismu dał właśnie kapłan wygnaniec, który, czerpiąc ze wspomnień swoich, naszkicował program dla przyszłego wskrzeszenia teokracji. Z powyższego widać, ciągnie Wellhausen, że ofiara, która od czasów najdawniejszych miała znaczenie wielkie, była w epoce starożytnej oparta na tradycyi przodków, a w czasach po niewoli na prawie Jehowy, nadanem ludowi przez Mojżesza. Dawniej była naiwna, bacząca głównie na obfitość darów, później *legalna*, t. j. oparta na skrupulatnem przestrzeganiu prawa, czyli rytuału ofiarnego. Już samo pojęcie ofiary, która w „Kodeksie Kapłańskim” nosi nawę *Korban*, a w reszcie Starego Testamentu *Minha*, t. j. „dar”, jest wobu tych źódlach rdzennie różne. W czasach dawniejszych z ofiarą łączyła się uczta; zazwyczaj tylko krew zwierzęcia i tłuszcz składano na ołtarzu, a ludzie mięso spożywali. Cieszyć się, jeść i pić w obliczu Jehowy było aż do epoki Deuteronomium zwyczajem powszechnie praktykowanym, a uczta tego rodzaju, stanowiąca z jednej strony wspólność związkową pomiędzy Jehową a jego gośćmi, z drugiej zaś pomiędzy gośćmi samemi, była zasadniczą ideą ofiary. Bóg zaprasza, gdyż dom jest jego własnością i jego są dary, które przynosi mu czci- ciel przed ołtarz, część zaś tych darów największą Jehowa oddaje swym gościom. Oni, mając jeść ze

stołu Boga, muszą się do tej uczyt odpowiednio przygotować i uświęcić. W „Kodeksie Kapłańskim“ ten charakter ofiary znika zupełnie; już do niej uczta nie należy. Ofiarę dziękczynną zastępuje ofiara za winy i za grzechy, a ta ofiara nie jest pokutą, lecz odszkodowaniem, zwykle pieniężnem, przyczem całopalenie wybiega w Kodeksie na pierwszy plan. Służba boża była w starożytności hebrajskiej naturą, była kwiatem życia, którego głębie i wyżyny oświetlać miała; ztąd też i ofierze nie zbywało na barwach, związanych z jej pobudkami. Później miała ona w rzeczywistości cel jedyny: być środkiem kultu i usymbolizować służbę bożą. Różnorodność obrzędów zastępuje pobudki indywidualne; technika staje się rzeczą główną, t. j. wykonanie ofiary prawidłowe, podług przepisów sztuki. Przedtem kult był spontaniczny, drgał życiem naturalnem przy ogniskach rodzinnych i szczepowych, wiążąc je z Bóstwem bezpośrednio, teraz przekształcił się w statut, będący własnością *gminy* mozaicznej, uniwersalnej, która się stała macierzą kościoła chrześcijańskiego. Otóż nie państwo starożytne, ale gmina drugiej świątyni wytworzyła kodeks kapłański z jego systemem ofiarnym.

Te same różnice rdzenne spotykamy i w charakterze uroczystości religijnych. W jehowistyczno-deuteronomicznych częściach Pięcioksięgu panuje *turnus* trzech wielkich świąt, które noszą właściwie im miano ogólne *Hag*, t. j. „tańca, wesela.“ W prawodawstwie dwutablicowem i w księdze przymierza (*Exodus*) trzy owe święta nazywają się *Massoth*, *Szabuoth* albo *Kasir* i *Asif*. Pierwsze, będące upamiętnieniem wyjścia z Egiptu, obchodzone było w miesiącu *Abib* (Sierpień) przez dni 7, podczas których jedzono tylko chleb praśny, tudzież składano Jehowie pierwociny bydła. Dwa drugie święta były uroczystościami po zbiorach: *Szabhuoth*, albo jednoznaczne z nim *Kasir*, oznaczało koniec żniw, a *Asif*

zbiór wina i oliwek. W Deuteronomium prawodawstwo świąteczne mało się różni od starożytnej praktyki, więc spotykamy tylko nowe nazwy. Obok *Massoth*, istnieje nazwa *Pesach*, a święto jesienne zowie się *Sukkôth* (szalasy—kuczki) i jest równoznaczne z *Asif*. Otóż w prawodawstwach jehowistyczno-deuteronomicznych pierwsze ze świąt (*Massoth-Pesach*), ma za podstawę życie pasterskie z czasów przedkanaanaiskich, a z dwu ostatnich jedno odnosi się zupełnie do rolnictwa, które było podstawą życia i religii izraelitów od czasów zdobycia Kanaanu, a drugie do hodowli win i oliwek. Z powyższego widać, że pierwotne święta Hebrajczyków zależały zupełnie od kraju, t. j. od *ziemi*, która była wówczas ich karmicielką, stanowiąc podstawę ich bytu i kultu. Tymczasem „Kodeks Kapłański” (*Leviticus* i *Numeri*) zmienia istotę świąt narodowych, wyczerpując właściwą uroczystość przez ofiarę zbiorową, która się składała kapłanom w określonej przez prawo liczbie zwierząt. Tylko *Pesach* zachowała charakter uczty ofiarnej, ale nie w obliczu Jehowy, lecz w domu, w rodzinie, lub w towarzystwie zamkniętem. Prócz tego „Kodeks Kapłański” ustanowił terminy świąt podług dni miesiąca. Pascha przypada na dzień 15-ty pierwszego miesiąca, t. j. na pełnię księżyca, a kuczki na tenże dzień 7-go miesiąca, gdy w dawnym prawodawstwie były terminy przybliżone: jeden na pierwszy sierp w polu, drugi na zmianę jesienną pory roku. Wreszcie „Kodeks Kapłański” nadał świętom znaczenie historyczne, które dawniej miało tylko *Massoth*. Święto *Pessah*, cofnięte aż do czasu przed wyjściem z Egiptu, miało być ustanowione w tym celu, żeby Jahve ocalił pierwotne dzieci Izraela. Obchodzono je przez dni 8. Zielone Świątki, jeden dzień trwające, traktowane są jako święto drugorzędne, bez motywu historycznego i dopiero judaizm późniejszy przyczepił je do prawodawstwa na Synai. Kuczki (*Sukkôth*), które



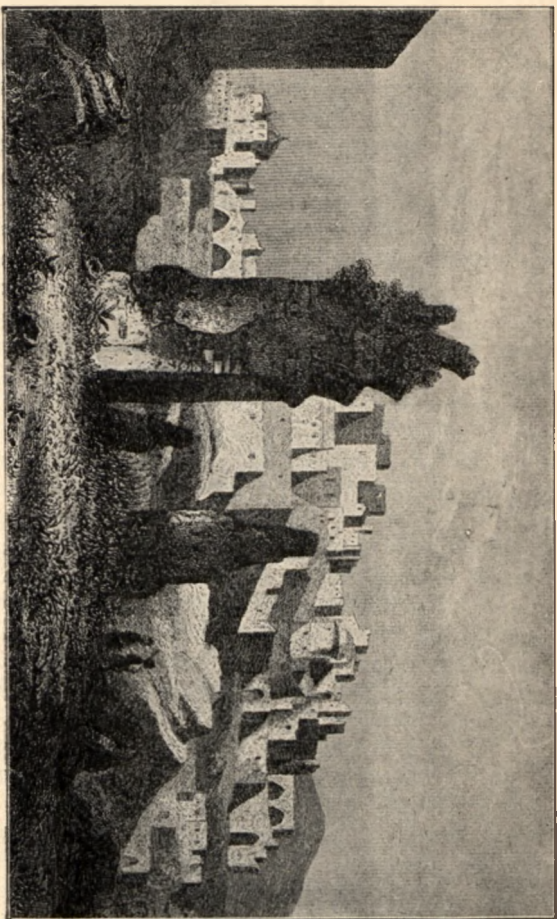
były pierwotnie świętem rolniczem, przypominającym roboty w szalasach podczas winobrania, odniósł „Kodeks Kapłański” do pobytu Izraela na pustyni, gdzie mieszkano w namiotach i ustalił ich trwanie na dni 8. Pomiędzy Zielone Świątki a Kuczki wsunął „Kodeks Kapłański” dwa święta zupełnie nowe: Nowy rok i Dzień odkupienia, czyli pokuty. Kościelne święto noworoczne (*jôm teruah*) było ustanowione na dzień 1-y miesiąca 7-go, t. j. przy pierwszym nowiu je-siennym, a post wielki, przypadający 10 dnia 7-go miesiąca był w kodeksie kapłańskim najświętszym dniem w roku. Z sabatem, którego znaczenie spotęgowane zostało, łączy się i rok sabatowy. Księga przymierza wymagała, żeby niewolnik w sześć lat po kupieniu go, t. j. 7-go roku, był wyzwolony, oraz żeby rola po siedmiu latach ugorowała, a zbiór oddany został biedakom. Otóż rok 7-y jest tu terminem względnym, podobnie, jak i w Deuteronomium, przy wyzwalaniu niewolników. Przeciwnie, prawodawstwo to ustanawia już stały termin, t. j. rok 7-y dla umarzania każdej pożyczki, ale o ugorowaniu roli nic nie wie. Natomiast ustala je „Kodeks Kapłański” dla całego kraju na rok 7-y, przy święceniu tygodnia sabatowego. W tym roku ani siał, ani zbierać nie było wolno. W temże prawodawstwie spotykamy także rok jubileuszowy (*Szenath hajjôbhel*), który przypadał po  $7 \times 7$  latach sabatowych, t. j. co lat 50.

Prawodawstwo mojżeszowe, zwane przez Wellhausena „Kodeksem Kapłańskim”, rozróżnia 12 szczerpów semickich i jeden duchowny Levi, w którym także czyni różnicę pomiędzy synami Aarona a tak zwanymi Lewitami. Tamci mieli charakter kapłanów, upoważnionych do służby ofiarnej, ci zaś byli tylko sługami świątyni, dodanymi do pomocy Aaronidom. Tę różnicę pomiędzy kapłanem a lewitą, która zjawia się dopiero jako nowość u Ezechiela, odnosi „Kodeks Kapłański” do czasów odwiecznych,

do Mojżesza. A właśnie—pisze Welhausen—dowodem powstania tego kodeksu po niewoli jest okoliczność, że kapłanów świątyni centralnej czyni on synami Aarona, odnosząc ich początek aż do ustanowienia teokracji. Przed wygnaniem niktby się na takie twierdzenie nie odważył, wówczas bowiem wszyscy wiedzieli doskonale, że kapłaństwo rodu jerozolimskiego nie sięga po za Dawida, lecz datuje się dopiero od Sadoka, który zastąpił rodzinę Elięgo, przeniesioną z Silo i Nobu do Jerozolimy. Wyodrębnienie całego szczepu duchownego z reszty narodu i ściśle rozklasyfikowanie tego szczepu podług stopni—to był potężny aparat kultu, który podług „Kodeksu Kapłańskiego” istniał od początku u Izraelitów, zorganizowanych, jako hierarchia teokratyczna, z klerem, jako szkieletem, z arcykapłanem, jako głową i ze świątynią jako sercem. Lecz jak nagle ta hierokracja zstąpiła z nieba na pustynię, tak nagle znikła w Kanaanie bez śladu. W księdze „Sędziów” niema ani wzmianki o osobie, któraby się poświęcała kultowi z zawodu, gdyż przy braku centralizacji tego kultu nie było gruntu dla kapłanów, albowiem każdy składał ofiary w domu własnym i na ołtarzu rodzinnym. Kapłaństwo wytworzyć się mogło dopiero przy większych publicznych przybytkach kultu, jak w Silo, gdzie też zjawia się Eli ze swymi synami i wytwarza kapłaństwo dziedziczne. Dopiero z wystąpieniem monarchii zaczyna wzrastać i stan kapłański, centralizacja bowiem polityczna i życie publiczne potęgują także znaczenie kultu. Za Saula w Nob, a za Dawida w Jerozolimie kapłaństwo królewskie zdobywa znaczenie coraz większe. Ale późniejsze granice pomiędzy osobami świętymi a świeckimi nie istniały wówczas, gdyż synowie Dawida, oraz syn proroka Natana—byli kapłanami, gdy, naodwrot, syn Sadoka zajmuje wysoki urząd świecki. Dopiero za Jozyasa, stan kapłański, który z czasem już był urosł

w potęgę, przybiera charakter ściśle oficjalny i dziedziczny, a kapłani, pozbawieni godności za różne występki, bardzo w tym stanie rozpowszechnione, nie mogąc zająć żadnych innych stanowisk, przechodzili do służby niższej przy świątyni. Ztąd też u kresu historii przed wygnaniem wytworzyła się różnica pomiędzy Kapłanami a Lewitami, którą łatwo mógł być Ezechiel zlegalizować. W prawodawstwie jehowistycznym nie ma wcale mowy o kapłanach, podobnie jak i w księdze przymierza, tylko Aaron i Mojżesz uchodzą za kapłanów. Zato w Deuteronomium kapłani obok sędziów i proroków zajmują miejsce wybitne i tworzą kler dziedziczny z przywilejami poważnemi. I tu właśnie występuje prawidłowo nazwa „Lewity” na oznaczenie kapłana, ze względu na pochodzenie Mojżesza ze szczepu Lewi.

Jeżeli jednak w Deuteronomium duchowny szczep Lewitów występował jeszcze bardzo skromnie, to w „Kodeksie Kapłańskim”, już „skatalogowany podług genealogicznego systemu rodów” liczy 22,000 członków męzkich i zajmuje 48 miast, tworząc potęgę, która, naturalnie, powstać musiała przez „zlewityzowanie obcych rodów.” To też od czasów Ezdraza niknie formuła deuteronomiczna: „kapłani, lewici”, a zjawiają się już „kapłani i lewici.” Wreszcie, jak nad Lewitami Aaronidzi, tak sam Aaron wznosi się ponad synami swymi, koronując sobą maszynę kultu, wytworzoną naprzód przez Deuteronomium i Jozyasza. Postać arcykapłana „o znaczeniu nieporównanem” jest obca reszcie Starego Testamentu, a nawet Ezechiel nie zna kapłana wielkiego z takim charakterem świętości. Dopiero w „Kodeksie” zjawia się ta postać, otoczona majestatem więcej niż królewskim. Aż do niewoli świątynia była w posiadaniu króla, a kapłan był jego sługą, i nawet u Ezechiela, który przygotowywał emancypację kapłanów, książę ma jeszcze znaczenie wielkie dla świątyni, gdyż jemu lud składa podatki i on utrzymuje służ-



Bethlem.



bę bożą. Dopiero w „Kodeksie Kapłańskim” podatki idą wprost do świątyni, kult staje się całkowicie autonomicznym i sam stanowi władzę z bożej łaski. Jakoż arcykapłan reprezentuje nie tylko autonomię świątyni, lecz także i panowanie nad Izraelem. Nawet książęta są wobec niego ludźmi prywatnymi; on nosi dyadem, tyarę i purpurę, a śmierć jego stanowi epokę. Dla ludzi, znających dzieje choć cokolwiek, pisze Wellhausen, nie potrzeba wykazywać, że tak zwana teokracja mozaiczna, która nie pasuje nigdzie do stosunków czasu dawniejszego i o której prorocy, nawet w swych obrazach najidealniejszych przyszłego państwa izraelskiego, nie dają żadnego wyobrażenia, była dla judaizmu po niewoli *auf den Leib geschnitten* i przeszła wówczas w sferę rzeczywistości. A stało się to za sprawą warunków dziejowych. Gdy obcy monarchowie odjęli Żydom troskę o sprawy świeckie, musieli się oni poświęcić wyłącznie — świątyni, gdyż w tej dziedzinie była im pozostawiona swoboda najzupełniejsza. Tym sposobem świątynia stała się wyłącznym punktem środkowym życia, a książę świątyni — głową społeczeństwa duchownego, której z natury rzeczy przypadł w udziale i zarząd sprawami politycznymi, w granicach przez zdobywcę dozwolonych, gdyż innej głowy zwierzchniej w narodzie nie było.

Wraz z potęgą i niezależnością kleru rozwijało się i jego uposażenie materialne. W czasach starożytnych kapłani, o ile się znaleźli podczas uctw ofiarnych, brali w nich taki sam udział, jak inni „goście Jehowy.” Później domagali się oni części mięsa świeżego, niegotowanego i to przed spalaniem tłuszczu, a w „Kodeksie Kapłańskim” uczy ofiarne są dla kapłanów rzeczą podrzędną w porównaniu z dochodami, jakie im płynęły z innych ofiar. Mąkę, z której garstkę sypali na ołtarz, oraz pieczywo zabierali w całości, a ze zwierząt ofiarowanych Jehowie krew i tłuszcz oddawano Bóstwu, a resztę

brali kapłani, którzy także zabierali i zwierzęta pierworodne, tudzież podatki, dziesięciny, ziemię, a nawet i miasta całe. Podatki szły do kasy wspólnej, którą rozporządzała szlachta kapłańska w Jerozolimie, żyjąca na stopie książęcej.

Taką jest w zarysie najtreściwszym słynna argumentacja Wellhausena, wyłożona w „Prologomenach”, a mająca dowieść, że ze wszystkich źródeł Pięcioksięgu najmłodszy jest „Elohista pierwszy”, t. j. „Kodeks Kapłański.” Skoro zaś Deuteronomium, tak pod względem formy, jak treści nie ma nic wspólnego z „Kodeksem Kapłańskim”, a jest widocznie zależne od źródła jehowistyczno-elohistycznego, które także nie przejawia najmniejszej łączności z tym „Kodeksem”; przeto, podług Wellhausena, najstarszem pismem Sześcioksięgu jest *JE*, t. j. źródło jehowistyczno-elohistyczne, złożone z dwu opowieści historycznych, traktujących tenże sam przedmiot, t. j. dzieje ludu świętego od czasów najdawniejszych aż do osiedlenia w Kanaanie. Oповідania te, przy tożsamości przedmiotu i podobieństwie traktowania go, różnią się nietylko użyciem nazw Boga odrębnych, lecz i innemi szczegółami, wręcz sprzecznymi, jak np. w podaniu o Józefie. Wskutek tego wytworzyła się kwestya wzajemnego stosunku tych dwu dokumentów *J* i *E*, a mianowicie: czy *J* korzystał z *E*, czy odwrotnie, lub też czy oba dokumenty powstały niezależnie, a połączył je razem ktoś trzeci, a jeśli tak, to który z tych dokumentów starszy?—Otóż Wellhausen, wbrew Nöldeckemu dowodzi, że ze względu na wielkie różnice pomiędzy *J* a *E*, niepodobna przypuścić, ażeby jeden z tych dwu autorów mógł pismo drugiego wcielić do swojej pracy. Ztąd wniosek, że skoro dwa te dokumenty zostały z sobą złączone, musiał tego dokonać ktoś trzeci niezadługo potem i to jeszcze przed Deuteronomium. Otóż tego trzeciego, który zlał *J*. z *E*, a raczej pracę jego kompilacyjną, nazywa Wellhau-



Ulica w Betleem.

sen *JE*. Co zaś do kwestyi starszeństwa obu dokumentów, to Wellhausen, na podstawie wywodów, których tu dla braku miejsca przytaczać nie możemy, przyznał to starszeństwo, wbrew Nöldeckemu, Schraderowi, Kayserowi i Kittlowi, pismu *J*, co za nim przyznali tacy hebraiści, jak: Schultz, E. Meyer, Stade, Kuenen, Holtzinger, Wildeboer, Kautsch, Cornill, Piepenbring i inni. Że oba te dokumenty czerpały nietylko z podań i pieśni, lecz i z materiałów piśmiennych, świadczą cytaty w *E*, który powołuje się na „Księgę Wojen Jehowy” (*Sefer milhamoth Jehovah*) i „Księgę Sprawiedliwego” (*Sefer Hajaszar*). Tym sposobem formułę, która przed hipotezą Grafa brzmiała: *E* + (-lohista, zwany „Grundschrift”) + *J* (-ehowista) + *En* (-lohista, później odkryty) + *D* (-eute-ronomium) + *R* (-edaktor, kompilator), zastąpił Wellhausen formułą nową, ułożoną również w chronologicznym porządku źródeł: *J* + *E* + *D* + *P* (-riester Kodeks) + *R*.

Tak tedy, po prawie dwuwiekowej morderczej pracy uczonych, którzy uzbrojeni w gruntowną znajomość języka hebrajskiego i dziejów izraelskich, poświęcali życie swe całe badaniom literatury biblijnej, krytycy najnowsi zgodzili się na to, że Pięcioksiąg złożony został z czterech pism samodzielnych, opracowanych ostatecznie w jedno dzieło już po upadku Jerozolimy. Przyszedszy do tej zgody, uczeni zajęli się wybraniem z całego Pięcioksięgu, t. j. z każdej księgi oddzielnie tych źródeł, które ostatecznie otrzymały miano konwencyonalne: *J*, *E*, *D* i *P*. I tu także panuje zgoda wśród uczonych, że zmianami bardzo drobnymi. Holtzinger zestawil w tablicach „synoptycznych” wyniki takiego wyodrębnienia źródeł przez pierwszorzędných hebraistów współczesnych: Dillmanna, Wellhausena, Kuenena, Buddego i Cornilla, przy uwzględnieniu uzupełnień Kittla, Reussa, E. Meyera, Drivera i w. i. Nie mając miejsca na wypisywanie całych kolumn



cyfr, oznaczających odnośne wiersze każdego źródła w każdej z ksiąg, powiemy tylko, że na księgę Genesis złożyć się miały pisma *J*, *E* i *P*, występujące kolejno obok siebie nawet w tych samych rozdziałach. Ze zaś okrom 4-ch źródeł, odkryli uczeni w Pięcioksięgu dodatki redaktorskie, tudzież glossy znacznie późniejsze, przeto dwaj profesorowie hebraiści, Kautsch i Socin, dla uplastycznienia tego rozdziału źródeł, wydali księgę *Genesis* (2-e wydanie 1891) ośmioma rodzajami czcionek, z których każdy użyty został do innego źródła, uczeni ci bowiem uwzględnili, oprócz 4-ch źródeł głównych, jeszcze *J<sub>1</sub>*, t. j. jedną warstwę starszą w Jehowiście, oraz *JE*, t. j. te ustępy z *J*. i *E*, które do żadnego z tych źródeł nie pasują, a wreszcie użyli czcionek różnych do rozdziału 14-go Genesis, który był wtrętem późniejszym, oraz do redaktorskich dodatków i do gloss. W ten sam sposób drukuje się już w Anglii i w Ameryce Sześcioksiąg cały, z tą różnicą, że każde ze źródeł ma inną barwę czcionek.

Na księgę *Exodus* mają również składać się prawie w równych częściach pisma *J*, *E* i *P*, podobnie jak i na księgę *Numeri*, księga zaś *Leviticus* należy całkowicie do *P*, a *Deuteronomium* prawie cała do *D* z małym dodatkiem *P* (32<sub>48-52</sub> i 34<sub>1a-8-9</sub>), tudzież z nieznacznymi śladami *J* (34 1b—7) i *E* (31 14-15), będącemi w związku ze śmiercią Mojżesza.

---

**Charakterystyka źródeł „Sześcioksięgu“, wiek ich i pochodzenie w świetle krytyki najnowszej. Porządek chronologiczny utworów biblijnych, podług E. Kautscha.**

Krytycy, rozróżniając źródła „Sześcioksięgu“, opierają się zarówno na ich treści, jak na formie, na sposobie opowiadania i na języku. Księga Je-

howisty, dokładniejsza i lepiej zachowana, niżeli dzieło Elohisty, opowiada nietylko historię Izraela, lecz i dzieje ludzkości. Jehowista rozpoczyna od stworzenia świata i ciągnie swą opowieść przez cały Pięcioksiąg, aż do śmierci Mojżesza, którą opowiada w ostatnim rozdziale Deuteronomium, a całość dzieła, zestawionego obecnie z fragmentów przez hebraistów, jakkolwiek nie wolna od braków i zażyłości, stanowi księgę dość jednolitą i najzupełniej jasną. Rozpoczynając od stworzenia ziemi i nieba *J.* opowiada, jak Odwieczny, stworzywszy człowieka z prochu ziemi, wzbogacił kolebkę ludzkości najpiękniejszymi darami swemi i jak pierwsza para, po straceniu szczęścia przez nieposłuszeństwo swoje, była z raju wygnana, a wskutek jej grzechu cały rodzaj ludzki musiał odtąd zdobywać chleb swój w pocie czoła. Kain, morderca brata swego, musi uciekać przed przekleństwem boskiem, a gdy wszystkie klęski nie wpływają na poprawę ludzi i zepsucie wzmagają się ciągle, Wiekuisty postanawia wytępić grzesznych. Tylko Noe ocalał z potopu i założył po raz drugi ludzkość wierną Bogu swojemu. Ale gdy potomstwo jego znów grzeszyło, rozproszenie ludów pod murami Babelu było karą bożą, która uniemożliwiła zgrupowanie się całej rodziny ludzi wokoło stwórcy swojego. Nie mogąc panować nad ludzkością, Bóg wybrał jeden naród Abrahama, który, trzeci od założenia świata, powołany był na ojca ludzi według serca bożego. Wówczas zaczyna się w osobach patryarchów wychowanie ludu rosnącego, a więc historia Izaaka, Jakóba, Józefa i emigracja do Egiptu, gdzie młode szczepy nauczyły się pod tyranią Faraonów żałować świętej opieki Boga swojego. Ale gdy czas nadszedł, Odwieczny powołał Mojżesza, prawodawcę i proroka, ażeby wyswobodził dzieci patryarchów i założył państwo Izraela. Plagi cudowne łamią opór króla, wskutek czego Izraelici przeszli morze Czerwone, wielbiąc chwałę

Boga. Ale nowa próba rozpoczęła się dla Izraela na pustyni i „lud wybrany” znosi niecierpliwie tę twardą szkołę. Gdy jednak manna zaspokoila szemrania, Amalek zaś został zwyciężony za sprawą modłów Mojżesza, Hebrajczycy przybyli do Synai i tam wśród grzmotów i błyskawic, zwiastujących obecność boską, Wiekuisty zawarł przymierze z dziećmi Izraela. Ale, zaledwie fakt ten nastąpił, już lud buntuje się przeciw przymierzui, zniechęcony do manny, żałuje Egiptu, nie wierząc obietnicom boskim, wskutek czego Jehowa był zmuszony spuszczać po dwakroć klęski na lud krnąbrny, żeby go przez trwogę utrzymać w uległości i wierze. Nakoniec dochodzą Izraelici do ziemi obiecanej, która, zgodnie z opowieścią szpiegów, wysłanych przez Mojżesza, „płynie mlekiem i miodem, ale będzie trudna do zdobycia”, gdyż jej mieszkańcy — to olbrzymy. Wówczas lud, wydając okrzyki gniewu i gardząc pomocą Jehowy, domaga się wodza, któryby go poprowadził do Egiptu. Nie tam jednak, lecz na pustynię miał wrócić Izrael, gdyż Jehowa dla ukarania złej generacji, skazuje ją na wymarcie w miejscach pustynnych, żeby dopiero naród odrodzony mógł pod wodzą Jozuego zdobyć Kanaan. I Mojżesz, odpowiedzialny za przewinienia swego ludu, nie wejdzie do ziemi obiecanej, lecz stanie tylko u jej progu, żeby ją mógł ujrzeć ze szczytu góry, zanim pójdzie na spoczynek wieczny. Śmiercią Mojżesza kończy Jehowista ostatnie wiersze Pięcioksięgu. Czy kończy się na tem i jego dzieło? — pytają uczeni hebraiści. Budde i Bruston odpowiadają przecząco na to pytanie, dowodząc, że liczne ustępy w innych księgach biblijnych od I Sędziów do I Królów 11, są również zaczerpnięte z dwu najstarszych źródeł Heksateuchu, a więc i z Jehowisty. Pogląd ten, zwalczany przez Kittel'a i Königa, podziela Piepenbring, dowodząc, że *J.* i *E.* nie zatrzymali się na podbiciu Kanaanu, jak redaktorowie późniejsi,

którzy mieli przed sobą cel teoretyczny, t. j. opowiedzenie założenia teokracji żydowskiej pod Mojżeszem i Jozuem, lecz że autorowie źródeł starożytnych opowiedzieli niewątpliwie całą przeszłość Izraela, ogarniając w niej wszystkie tradycje narodowe od czasów najdawniejszych aż do swojej epoki, co też przypuszcza i Moore.

Z powyższego streszczenia okazuje się, że Jehowista ogarnia w księgach mozaicznych prawie wszystkie rysy zasadnicze, które nazywamy „Historią Świętą”, nietylko dlatego, że opowiada w porządku i w sposób wymowny historię świata i Izraela aż do zdobycia Kanaanu, lecz nadewszystko ze względu na cel opowieści, która wyłania ideję moralną i religijną, nadającą historii właściwe jej znaczenie.

Jehowista — pisze Westphal — jest obdarzony nieporównanym geniuszem literackim, a starożytność nie wydała żadnego dzieła religijnego, czy świeckiego, któreby przewyższało pięknością utwór Jehowisty. Jest on nietylko historykiem i poetą, lecz także filozofem i prorokiem. Jego umysł potężny i zapłodniony przez Ducha Świętego dał światu wielkie zasady, na których spoczywa, jak na podwalinach granitowych, cała filozofia monoteizmu. W epoce, w której nasza stara Europa była jeszcze pogrążona w barbarzyństwie umysłowem i moralnem, gdy sumienie jeszcze się nie narodziło, Jehowista dotyka problemów najpoważniejszych, które nie kiełkowały nawet w sercu człowieka. On je rozważa bez trudu i wyklada w formie bardzo prostej, przystępnej dla umysłów nawet najuboższych, dając im takie rozwiązanie, którego głębi nie dorównała badawczość wieków. Początek złego na świecie, natura grzechu i jego następstwa, cel historii, wolność i solidarność, opatrność wreszcie—oto kwestye, które rozstrzygnął Jehowista w opowiadaniach naiwnych o raj utraconym, w historii Kaina, Noego, Abrahama i Mojżesza. Wdzięk niezrównany tej księgi



początków tkwi w kontraście pomiędzy dzieciństwem ducha ludzkiego a najwyższym stopniem natchnień proroczych. Bóg Jehowisty zjawia się nam pod postacią człowieka, który przebiega Eden, rozmawia z Adamem, Kainem i Noem, odwiedza Abrahama i t. p., jak o tem mówiliśmy w części pierwszej. Wiadomości historyczne Jehowisty są bardzo szczegółowe i nie zawsze ściśle, ale we wszystkim, co dotyczy dziejów religijnych ludzkości, ma on wzrok głęboki i pewny. Jedyńy z pisarzów, którzy sięgają do źródeł życia ludzkiego, Jehowista od pierwszej chwili staje na gruncie moralnym, przypisując klęski, które nas gnębią, upadkowi ludzi przez nadużycie wolności. Człowiek nieposłuszny wyszedł z planu boskiego i, jeśli jest nieszczęśliwy, to dlatego tylko, że przedtem był grzeszny. Historia Kainitów, którzy zaludniają ziemię, pokrywając ją swemi wynalazkami, i potop, i wieża Babel, i wszystkie opowieści Jehowisty mają podkład głęboko moralny, wykazują bowiem z jednej strony ustawiczną pochoptność człowieka do grzechu, z drugiej zaś miłosierdzie Wszchemocnego i konieczność wiary, prowadzącej do czynów wielkich i użytecznych.

Wszyscy krytycy przyznają wielką wartość dokumentowi Jehowisty. Jest to wogóle—pisze Stade—jeden z najstarszych opowiadaczy historycznych, a pośród autorów Pięcioksięgu nietylko najstarszy, lecz i najlepszy. Opowiadanie jego jest wartkie i żywe, faktom nadaje autor kontury wyraźne i przedstawia je czytelnikowi w sposób plastyczny, wolny od wyszukania i kunsztowności. Gdy inne księgi historyczne Starego Testamentu—pisze Piepenbring—mają przed sobą, w swej formie dzisiejszej, jedynie tylko cel dydaktyczny lub moralny i wskutek tego są zbyt tendencyjne, Jehowista opowiada poprostu dla opowieści. Czerpiąc materiały z tradycyi ustnej i piśmiennej, pisał on dla zainteresowania czytelnika

ków, dla dostarczenia im takich rozkoszy, jakich sam doświadczał przy pisaniu. To też opowiadania Jehowisty, pomimo charakteru legendowego wielu z nich, mają wielką wartość historyczną i pozwalają nam zdać sobie sprawę z rysów istotnych starożytnej historii Izraela, jako też z wiary jego i obyczajów. Zdaje się nie ulegać wątpliwości—twierdzą najwybitniejsi hebraiści—że Jehowista był Judejczykiem. Umieszcza on Abrahama w Hebronie, wbrew źródłu efraimickiemu, które mówi o Gerar i Berszebie. Jehowista ignoruje Aarona, który był Efraimitą, a Jozuemu, bohaterowi szczepów północnych, wyznacza rolę tak niewyraźną, jakby go całkiem nie było. Jehowista używa wyrazu *Sinai*, zamiast *Horeb*, jak w Elohiście, a w dodatku pierwszy nazywa Jakóba Izraelem, wyznaczając w historii Józefa rolę główną wśród braci nie Rubenowi, jak w innym źródle, lecz Judzie, którego wszędzie wysławia i któremu Jakób, umierając, przyznaje starszeństwo. Jeżeli dodamy do tego obojętność, jaką Jehowista okazuje dla tradycyj miejscowych Efraima, dla góry Ebal, której nawet nie wspomina, dla Mahanaim, gdzie Eholista umieszcza „obóz Boga”, dla Sihem i dla *matséboth* Izraela—to ostatecznie musimy przypuścić, że kolebką dzieła Jehowisty było królestwo południowe.

Opowieść Elohisty, zwanego dawniej „drugim“ i przez czas długi utożsamianego z dawniejszym Elohistą pierwszym, który z „pisma podstawowego” (*Grundschrift*) przekształcony został pod względem nazwy w „Kodeks Kapłański” (*P*), doszła do nas w postaci bardzo ułomnej, bo w strzępach. Elohista zaczyna opowiadanie od Abrahama, nie mówiąc, kim jest i z kąd przychodzi. Tymczasem historia Izaaka, Jakóba i Józefa opowiedziana jest tak po mistrzowsku, że stawia autora na wyżynie pisarzy największych. Jemu to zawdzięczamy opowieść o złożeniu Mojżesza przez matkę w trzcinie rzeki Nilu,

o rozprawach Mojżesza z Bogiem w przedmiocie warunków posłannictwa przyszłego prawodawcy Hebrajczyków, o pobycie Jetra w obozie izraelskim, o gniewie Mojżesza, który na widok cielca złotego, rozbija tablice kamienne u stóp Synai. Opowieść Elohisty o pobycie na pustyni doszła nas w krótkich fragmentach, wśród których, między innymi, znajdujemy szemrania Maryi i Aarona, bunt Dathana i Abirama, tudzież historię Balaama. Dokument Elohisty, lepiej zachowany w ostatnich opowiadaniach Pięcioksięgu, niż w pierwszych, odnajdujemy na końcu Deuteronomium z pieśnią Mojżesza, błogosławieństwem jego i śmiercią. Pomimo uszkodzeń, jakim uległ, dokument ten zachował swą fizyognomię dość oryginalną, która pozwala na ustalenie rysów zasadniczych utworu. Wzięty sam w sobie, Elohista drugi nie stara się o wyrażenie idei ogólnych, lecz celuje w opowiadaniu anegdot, w ożywianiu osób, które wprowadza i w malowaniu barwnem ich uczuć. Elohista drugi miał widocznie cel jeden: utrwalić w księdze podania swojego czasu i odtworzyć je z całą ścisłością, w formie najponętniejszej, sławiąc historię swego ludu i wielbiąc opatrność boską, która nim kieruje. Elohista czerpał widocznie z dobrych źródeł. Wspomina on o kulcie bałwochwalczym przodków, wykazując pochodzenie aramejskie *Therapim*, tudzież przytacza mnóstwo szczegółów podaniowych, zwłaszcza o miejscowościach, z którymi związane były wspomnienia, poświęcone wyjątkowym datom z przeszłości. Elohiście np. zawdzięczamy podanie o Barszebie, o *matseboth* w Bethel, Mispa, Be-  
tleem i Sichem, o spotkaniu synów Jakóba w Wothan, o ołtarzu na górze Ebal, o grobach Debory, Racheli, Józefa, Jozuego, Eleazara i t. d. Za cechę najbardziej charakterystyczną Elohisty uważają uczeni przywiązanie jego do podań izraelskich z krzywdą Judy, co już powyżej zaznaczyliśmy, jako wymowną wskazówkę pochodzenia twórcy tego dzieła.

W religii Elohista jest ścisły i posiada dobre informacye, zna bowiem i opisuje początki Jehowizmu, który w pojęciach Jehowisty istniał od czasów najdawniejszych. Jakkolwiek kult Elohisty jest jeszcze bardzo pierwotny i nie zna centralizacyi, to jednakże pisarz ten, który przekazał nam Dekalog, będący kamieniem węgielnym prawodawstwa Mojżeszowego, nie ma żadnej pobłażliwości dla Terafim, dla bóstw pogańskich i form bałwochwalczych. O ile Jehowista w swoich żywiołach pierwotnych jest zawsze pełen poezyi nawskroś naturalnej, jak to zwykle bywa w starożytnych tradycjach ludowych, o tyle w opowiadaniu Elohisty panuje bardzo wyraźna refleksya i prozaiczność, którą autor usiłował okrasić przytoczeniami starożytnych wyjątków poetycznych. Działając jednak w ten sposób, zdradza inną swą niższość, a mianowicie dążność starożytniczą, która się przejawia rozmaicie, a nadewszystko w upodobaniu do przytaczania imion własnych i cyfr dokładnych. Elohista już się nawet oddaje refleksyom teologicznym. Przytaczając zwyczaje religijne, do których Jehowista był przywiązany całym sercem, stara się on niekiedy nadawać im znaczenie nowe, albowiem już nie podziela naiwnie pojęć tradycyjnych. Ta dążność przekształcająca przejawia się u Elohisty w słowach o ofierze Izaaka, o *matsebotu* w Bethel, Mitspa, Bethlehem i Sichem, w wyjaśnianiu imienia Jahve i t. p. Prócz tego cudowność i nadzwyczajność jest częstsza u Elohisty, niż w źródle starszem, a w tym kierunku nie tylko refleksya zajmuje miejsce opowiadania, ale nawet sztuczność i fikcyja zastępują podanie lub prawdę dziejową. Podług Jehowisty, szwagier Mojżesza był przewodnikiem Izraela na pustyni, podług Elohisty, arka szła naprzód, wyszukując najlepsze miejsca dla obozu. Opowieść Jehowisty przedstawia podbój Kanaanu w sposób bardzo prawdopodobny, jako następstwo szeregu walk z krajowcami, którzy, jako lepiej





Klasztor Narodzenia w Betleem.

nzbrojeni, często brali górę, gdy Elohista kładzie w usta Jehowy obietnicę rozpedzenia Kanaańczyków bez miecza i strzały. Podług Jehowisty, Jakób pomnożył swe trzody podstępem zręcznym, gdy Elohista przypisuje to pomnożenie dostatku specjalnemu błogosławieństwu Boga. Pierwszy mówi, że Mojżesz sam sporządził tablice prawa, drugi zaś, że Bóg je oddał Mojżeszowi po napisaniu praw ręką własną. U Jehowisty zjawia się Jehowa na ziemi pod postacią ludzką, u Elohisty Bóg działa za pomocą wizyj i snów objawienia.

Pochodzenie dokumentu Elohisty odnoszą uczeni do królestwa północnego przed upadkiem monarchii Izraela, ze względu na przeważną rolę, jaką w nim odgrywa historia Jakóba, który jest prawdziwym patriarchą królestwa północnego, odzianym chwałą prawie królewską. Śród braci powagą największą cieszy się Ruben, Juda zaś nie odgrywa w tym dokumencie żadnej roli. Rysem najbardziej charakterystycznym Elohisty jest gloryfikacja Bethelu, które było najważniejszym miejscem kultu królestwa efraimowego, przeciwstawianem przez Jeroboama Jerozolimie. Obok Bethelu, Sichem, miasto drugorzędne w tem królestwie, wysuwa się także na widownię, podobnie, jak i Berszeba, miejsce pielgrzymek dziesięciu szczepów, w którym Elohista osadził nawet Abrahama. Jozue, Efraimita, jest od początku do końca wiernym sługą i podporą Mojżesza, a jako jego następcą, lietylko podbija Kanaan, lecz także zawiera przymierze z ludem i obwieszcza mu prawa w imieniu Jehowy. Wreszcie dodać trzeba, że wbrew Jehowiście, który jest przyjazny dla monarchii, przedstawiając ją jako instytucję boską, Elohista żywi ku niej uczucia wrogie i uważa królestwo za przeciwne woli Boga, co łatwo wytłómaczyć u autora eframickiego, świadka rywalizacji dynastycznych i rewolucyj krwawych w Izraelu. Znacznie później, jak widzieliśmy, ujemna strona monarchii stała się wymowną i dla Judei.

Z zestawienia obu najstarszych dokumentów Pięcioksięgu hebraiści wywnioskowali, że przy cechach odrębnych, oryginalnych, posiadają one jeden rys wspólny — styl, który świadczy o ścisłym pokrewieństwie języka obu dokumentów, pomimo różnic w wyrazach i zwrotach. Jakoż ta właściwie okoliczność, że oba dokumenty traktują ten sam przedmiot i w tym samym stylu, ułatwiła historykowi późniejszemu złączenie ich w całość dla uzupełnienia jednego drugim i wytworzenia księgi jednolitej, choć opartej na dwu podaniach. W czasach starożytnych brak bibliotek, rzadkość rękopisów, nieznamość absolutna własności literackiej i obawa o utratę ksiąg — wszystkie te względy musiały wytworzyć zwyczaje różne od naszych. Uczni, zbierając rękopisy bezimienne i obawiając się o przyszłość, nie mieli żadnych skrupułów w przerabianiu ich, uzupełnianiu wiadomościąmi własnymi i w przetapianiu na jedną całość tego wszystkiego, co tylko mogło wejść do dzieła. „Tworzono rzekę z drobnych strumyków”, a historycy, wolni od wszelkich złych myśli, które im dzisiaj krytyka przypisuje, poczytywali sobie za czyn pobożny takie łączenie w jedną wiązkę dokumentów porozsiewanych. I tu właśnie — podług hebraistów — tkwi tajemnica powstania Pięcioksięgu, który „był przerabiany nie raz, lecz dziesięć razy,” a tym właśnie redakcyom kolejnym zawdzięczamy posiadanie dotychczas fragmentów najstarszych.

Jehowistę, połączonego z Elohistą drugim, tj. *JE.*, oraz Deuteronomium nazywają uczeni źródłem *proroczem* Pięcioksięgu w odróżnieniu od źródła *kapłańskiego*.

Przechodząc — pisze Cornill — od pierwszych czterech ksiąg Pentateuchu do Deuteronomium, czujemy się przeniesieni jakgdyby w świat inny. Język, wyrażenia i myśli przedstawiają coś rdzenia nowego i całkowicie samodzielnego; pomimo ró-

źnorodności przedmiotów, traktowanych w tej księdze, przedstawia się ona, w porównaniu ze źródłami dawniejszemi i późniejszymi, jako całokształt w sobie zamknięty, jako księga, która powstała w całości pod wpływem jednego natchnienia. Czy idzie o historię, czy o prawodawstwo, czy forma mowy jest oratorska, czy opowiadawcza, wszystko nosi na sobie jedną cechę, wszystko, od początku do końca, ma jeden język i jedną akcję. Język piękną swoją przypomina epopeję jehowistyczną, lecz zdania pełniejsze i okresy bardziej zaokrąglone wskazują na epokę, w której barwa przeważała nad siłą. Akcja, która nadaje tej księdze interes dramatyczny, tak tu zespała wszystkie jej części, że krytycy hebraiści nie zdołali dotychczas porozumieć się co do natury, liczby i ważności dodatków, zespolonych z dziełem oryginalnem. Cała nowożytna szkoła krytyczna utożsamia kodeks króla Jozyasza z Deuteronomium lub z częścią główną tej księgi. Jest rzeczą widoczną, że ten dokument wywierał wpływ swój na literaturę epoki Jozyasza i czasów późniejszych, głównie na Jeremiasza i na redakcję „Ksiąg Królewskich”.

Poglądy Ezechiela na restaurację kultu po wygnaniu zdradzają również, pod wielu względami, wpływ prac deuteronomicznych, których miejscem naturalnem jest środek wieku VII. Jedyną wątpliwość, która jeszcze zajmuje hebraistów, dotyczy kwestyi, czy prawo odkryte za Jozyasza jest naszym Deuteronomium w całości, czy też tylko częścią tej księgi. Pod tym względem krytycy nie doszli jeszcze do zgody. Dawniej utożsamiano prawie całe Deuteronomium z kodeksem Jozyasza, a do tej grupy uczonych należą Dillman i Kittel. Reuss odnajduje *D.* pierwotne w rozdziałach: V — XXVI i XXVIII, na co zgodził się z czasem Kuenen. Wellhausen, Stade; Cornill i inni trzymają się rozdziałów XII—XXVI, dodając, że nie brak w nich



i dodatków późniejszych. Śród uczonych daty najświeższej wypowiedzieli w tym przedmiocie pogład odrębny Staerk (*Das Deuteronomium*) i Steuernagel (*D. Rahmen d. Deuteronomiums; D. Entstehung des deut. Gesetzes*), który w przekonaniu wielu uczonych daje rozwiązanie kwestyi wystarczające. Otóż idea główna Steuernagela, do której, niezależnie od niego, doszedł i Staerk, zasadza się na tem, że kodeks Jozyasza powstał był z kombinacyi dwu źródeł głównych, cokolwiek starszych. Punktem wyjścia dla tego kodeksu był dekret króla Hiskiasza, który unicestwił kult wyżyn i scentralizował służbę bożą w świątyni jerozolimskiej. Rdzeń tego dekretu odnajduje Steuernagel w żywiołach oryginalnych Deut. XII, zapożyczonych z dwu źródeł, które stanowią podstawę księgi *D.* Jedno z tych źródeł, które zwraca się zawsze do Izraela w osobie 2-ej l. m., rozpoczyna od obwieszczenia, że tylko Jahwe jest jedynym Bogiem Izraela i że on kochać go powinien całym sercem, całą duszą i całą swą siłą, za co Bóg wprowadzi lud swój do kraju przodkom obiecane.

Zródło drugie w księdze *D.* zwraca się najczęściej do Izraelitów w 2 os. l. poj., jak kodeksy dawniejsze. Zródło pierwsze nie mówi nigdzie o górze Horeb lub Sinai i zdaje się, że prawa swoje Mojżesz obwieszcza Izraelowi w chwili wejścia do Kanaanu, t. j. gdy się znajdował na płaszczynach Moabu; tymczasem źródło drugie wychodzi z przekonania, że prawodawca przebywa jeszcze na pustyni, zaznaczając wyraźnie, iż żyją wszyscy, z którymi zawarte było przymierze na Synai. Zródło pierwsze kładzie nacisk wyłączny na centralizacyę kultu; źródło drugie zabiega raczej o wytepienie zwyczajów pogańskich i wogóle tego wszystkiego, co mogłoby stać się przyczyną niewierności Izraela względem Jehowy. To też spotykamy tutaj prawa najrozmaitsze, które autor czerpał niewątpliwie ze źró-

deł dawniejszych, mając już na celu uregulowanie życia publicznego i prywatnego w państwie izraelskim, zgodnie z wolą Jehowy.

Porównawszy zawartość obu źródeł, *Steuernagel* przyznał wyższość pierwszemu z nich, gdyż ono jedynie jest pracą zupełnie oryginalną. Źródło drugie, którego wstęp historyczny jest przeważnie wyciągiem z *Elohisty*, odtwarza tylko, w głównym korpusie swoim, prawa dawniejsze, wprowadzając do nich zmiany małoważne i nie zawsze licujące z temi prawami. Autor dba tu raczej o wpojenie w Izraela potrzeby przestrzegania ścisłego praw obrzędowych, niż o odrodzenie serc i przekształcenie życia. W dodatku zbywa temu źródłu na jedności, gdyż autor, usiłując nie zapomnieć żadnego z przepisów, które uważa za niezbędne dla Izraela, nie baczy wcale o rozbudzenie w umysłach wielkich idei, któreby mogły uczynić zdolnym cały naród do czynów pięknych i szlachetnych. Rzecz się ma całkiem inaczej ze źródłem pierwszym. Autor, zaznaczywszy we wstępie konieczność miłowania Boga, wypukła następnie dobrodziejstwa, któremi Jehowa obsypał swój naród, żeby rozbudzić w sercach wdzięczność względem niego i wierność. W części prawodawczej idea panująca nadaje wszystkim prawom właściwą im cechę. Kodeks ten dąży nadewszystko do zcentralizowania kultu w Jerozolimie, w którym autor widzi środek najlepszy do zadania ciosu śmiertelnego bałwochwalstwu. Następnie, czyniąc wybór z pośród praw istniejących, autor, z jednej strony, uwidatnia naprzód te przepisy, które, gwoli centralizacji kultu, powinny być zmienione, z drugiej zaś wybiera i wyróżnia takie, które mają cel humanitarny i dążą do złagodzenia obyczajów. Autor źródła drugiego był tylko „Skrybą”, pisarzem, jakich będzie coraz więcej pośród Żydów, twórca zaś Kodeksu pierwszego był myślicielem. Przenikniony nawskróś pojęciami najszczytniejszemi proroków

w. VIII, usiłował wcielić te pojęcia do pracy swojej, która przede wszystkim nadała księdze *D.* tchnienie potężne, sympatyczne i trwałe.

Jeżeli jednak przy różnicach rdzennych oba źródła księgi *D.* przedstawiają i bardzo wiele punktów stycznych, które ułatwiły kompilatorowi skombinowanie tych źródeł w jedną całość, to z drugiej strony kombinacja ta właśnie jest przyczyną powtórzeń, które czynią pewne karty w Deuteronomium zbyt monotonnymi i nużącymi. Ostatecznie z badań Steuernagela wypływa, że kodeks *D.* tworzył się zwolna i był prawdopodobnie wykończony za panowania Manassesesa. Celem Kodeksu było niewątpliwie wywołanie reformy, lecz nie reformy Jozyasza, dokonanej w imieniu państwa i z pomocą siły państwowej, lecz przez oddziaływanie na opinię publiczną, gdyż autorowie, podobnie jak prorocy i prawodawcy dawniejsi, liczyli jedynie na siłę gróźb i obietnic, które były zamknięte w ich księdze. Deuteronomista, wykończywszy swą pracę, złożył ją w świątyni dla ochrony i ogłoszenia jej w porze przyjaznej, gdyż, jak wiemy, reforma taka była za Manassesesa niemożliwą. Odkrycie więc tych praw przez kapłana Hilkiasza zyskuje na swojej historyczności, a fakt przypisywania kodeksu Mojżeszowi nie może uchodzić za oszustwo, gdyż autorowie, którzy pracowali kolejno nad wytworzeniem Deuteronomium, kierowali się przecież w swoim dziele prawami starożytnymi, a niewątpliwie i mozaicznymi.

Przechodzimy wreszcie do charakterystyki „Kodeksu Kapłańskiego”, t. j. do „Elohisty pierwszego”, który przez czas długi zwany był przez krytykę niemiecką „pismem podstawowem”, ponieważ z niego, jakoby, redaktor Pięcioksięgu „wydobył ramy i kanwę dla całej księgi”.

„Kodeks Kapłański” różni się rdzennie od źródeł proroczych nie tylko dlatego, że jest nade wszystko dziełem prawodawczym, lecz także i z tej przy-

czynny, że historia ma w nim i ducha odrębnego i styl odrębny. Odrębność ta—pisze Wellhausen—zasadza się częścią na wielu wyrazach technicznych, częścią zaś na ciągłym powtarzaniu tych samych formuł i na wielkiem ubóstwie języka, a przede wszystkim na całym szeregu wyrażeniach charakterystycznych, które się przed niewolą nie trafiają, lecz później dopiero wchodziły zwolna w użycie. Prócz tego upodobanie widoczne do cyfr, statystyki i rodowodów, dążność do przekształcenia historii w system i celowość teokratyczno-kapłańska, przebijająca się we wszystkich, najmniejszych bodaj opowiadaniach—oto cechy rdzenne, które wyróżniają „Kodeks Kapłański.”—To też nietrudno było krytykom, zwłaszcza w Genesie, wyodrębnić wszystkie ustępy, stanowiące część tego kodeksu. Podobnie jak Jehowista, pisarz kapłański rozpoczyna opowieść swoją od stworzenia i prowadzi ją aż do śmierci Mojżesza. Od pierwszej stronicy duch obu autorów rdzennie się różni. Jehowista widzi w stworzeniu—człowieka, a w człowieku istotę moralną;—kapłan używa metody, liczy dnie, wprowadza istotę ludzką w swoim miejscu, i, nie mówiąc o rozbudzeniu się jej sumienia, o katastrofie Edenu, przechodzi do rodowodów, mających powiązać ojca rodu ludzkiego z twórcą teokracji. Historię początków i historię patryarchalną traktuje Elohistą pierwszy w sposób bardzo zwarty; mało tu faktów, ale dużo nauki i staranności w ułożeniu okresów, które poprzedziły i przygotowały teokrację. Każdy okres odznaczył autor przez objawienie boskie i przez przymierze specjalne. Okres pierwszy ciągnie się od Adama do Noego. Bóg, pod imieniem *Elohim*, zjawia się Noemu i zawiera z nim przymierze, którego znakiem — *tęczą* w obłokach. Okres drugi idzie od Noego do Abrahama. Bóg, pod imieniem *El-Szaddai* (=wszechpotężny), ukazuje się Abrahamowi, żeby z nim zawrzeć drugie przymierze, którego znakiem—



*obrzezanie*. Okres trzeci ciągnie się od Abrahama do Mojżesza. Bóg, pod swem imieniem właściwem *Jahve*, ukazuje się Mojżeszowi, żeby z nim zawrzeć przymierze trzecie, którego znakiem — *Sabbat*.

Kodeks K usiłuje przedstawić nam pierwszą próbę racjonalnego pojmovania dziejów. Stara się on wykazać, że Bóg przez objawienia kolejne stworzył teokrację i że wszystkie wydarzenia przeszłości promieniują ku wielkiej chwili dziejowej ustanowienia kultu mojżeszowego. Autor pomija milczeniem opowiadania najważniejsze; nie mówi o upadku Adama, o Kainie i Abla, ani też o powołaniu Abrahama lub o życiu koczowniczym patriarchów, którzy, podług niego, prowadzili żywot osiadły w Hebronie. Nie ma też wzmianki najmniejszej o ołtarzach i ofiarach epoki patryarchalnej, ani o przybytkach izraelskich lub o tradycjach religijnych Izraela. Wszystkie te fakty, przytaczane przez inne źródła, musiały tylko krępować autora w jego pochodzie. Natomiast chronologia ma dla niego znaczenie najwyższe, gdyż pozwala mu stwierdzić, że instytucje teokratyczne są celem jedynym, do którego dążył wszelki rozwój ludzkości. Ponieważ teokrację wytworzył Mojżesz, a okres mozaiczny był poprzedzony przez okres patryarchalny, przymierze zaś na Sinai jest tylko spełnieniem obietnic uczynionych Abrahamowi; przeto należało wykazać, że Mojżesz pochodzi w linii prostej od Abrahama. Tak też uczynił „Kodeks kapłański” „z dokładnością, która nie pozostawia nic do życzenia.” Zna on nietylko imiona ojców i synów, ale nawet wiek wszystkich naczelników rodzin, które następowały pomiędzy patriarchą a prawodawcą. Ze jednak przymierze z Abrahamem było poprzedzone przez przymierze z Noem, „Kodeks K.” ustanowił, że Abraham pochodzi od Noego w linii prostej. I tu znów nietylko wszystkie imiona

i wszystkie wieki są zachowane bez wyjątku, ale nawet doby urodzin. Nakoniec dla wykazania, jaką drogą wyboru opatrnościowego lud wybrany wiąże się z początkami ludzkości, należało wytworzyć drzewo genealogiczne, sięgające aż do pierwszego człowieka i udowodnić, że Noe był w rzeczywistości głową gałęzi starszej rodu ludzkiego. Jakoż autor Kodeksu wznosił takie drzewo genealogiczne, zna bowiem dobrze wszystkie imiona i wszystkie daty epoki przedpotopowej. W ten sposób naród teokratyczny zdobył wszystkie tytuły szlachectwa; do Izraela należy przewaga nad wszystkimi ludami ziemi, gdyż „Adam stał się w rzeczywistości pierwszym Żydem.” — W historii patriarchów „Kodeks Kapłański” nie mówi wcale o faktach, któreby mogły przedstawić przodków ludu w świetle niekorzystnym; natomiast wszystkie fakty, dotyczące kultu, kapłaństwa i przyszłej hierarchii teokratycznej są wysunięte na pierwszy plan. Czuć tu, że celem autora nie jest historia, lecz wprowadzenie prawodawstwa, które, stanowiąc właściwie korpus dzieła, ma ten sam charakter, co i historia. Gdy inne dokumenty Pięcioksięgu, odzwierciedlające przeszłość z punktu widzenia religijnego, przedstawiają akt na Sinai jako podwalinę przymierza religijnego i moralnego, Elohista pierwszy, opisując historię teokracji, widzi przede wszystkim w objawieniu, które Mojżesz otrzymał, prawo kapłańskie i obrzędowe. Celem jego — nie wychowanie Izraela, jak w Księdze Przymierza, lub nawrócenie go, jak w Deuteronomium, lecz ukonstytuowanie narodu przez rząd teokratyczny, który ma nakoniec urzeczywistnić obietnice, dane ludowi wybranemu przez Jehowę. Kodeksowi K. nie zbywa na wielkości rzeczywistej; budowa jego jest imponująca. Zajęty jedynie stroną spekulacyjną swego systemu religijnego, pozostawia on w cieniu zupełnym stronę praktyczną. Gdy pismo prorocze — twierdzą

hebraiści — powstałe z duszy narodu, stawia nas w obliczu natury i pozwala oddychać wonią ziemi świętej, która wydała swych bohaterów, Kodeks K. jest dziełem sztuki, w którym tendencya przemaga nad rzeczywistością żyjącą.

Czy hebraiści poczytują K. K. za dzieło jednolite, wykonane przez jednego pisarza? Bynajmniej. Ogół uczonych, z małym wyjątkiem, twierdzi, że *P* „można zrozumieć tylko jako zbiór prac jednej szkoły”, co też wpłynęło na jego *względną*, t. j. duchową jednolitość, daleką od literackiej jedności, niepozbawionej w szczególach powtarzań i różnic. Jakoż najślynniejsi hebraiści rozróżniają w K. K. trzy pokłady główne, które, przecząc wyraźnie doskonałej jedności dzieła, nie dopuszczają zarazem twierdzenia, że dzieło jest pracą samodzielną jednego tylko pisarza, jako twórcy. — Ze Kodeks K. powstał w czasie niewoli, w Babilonie, pomiędzy dobą, w której Ezechiel ukończył swą działalność proroczą (570), a przybyciem Ezdrasza do Jerozolimy, zgadza się na to większość uczonych, na podstawie faktów następujących. Jest rzeczą absolutnie pewną, że ogłoszona w r. 444 przez tego kapłana „Księga Prawa Mojżeszowego” była albo Kodeksem Kapłańskim, albo księgą, która już ten Kodeks zawierała, gdyż od tej daty znajomość i oddziaływanie tego Kodeksu da się wykazać krok za krokiem w literaturze owej epoki. *P* jest dalszym rozwinięciem *D* i to, co w tej ostatniej księdze przejawia się jako postulat bezwzględnie nowy, t. j. scentralizowanie kultu, wolnego od wszelkich obrazów i uzmysłowień, w jednej świątyni, obsługiwanej wyłącznie przez jeden, prawny stan kapłański—jest przedstawione w *P* jako odwieczna podstawa religii Izraela i niemasz w Kodeksie najmniejszych śladów, żeby kiedykolwiek inaczej było lub być mogło. A tymczasem w epoce przed *D* kapłani byli urzędnikami królewskimi, których monar-

cha mianował i usuwał, a ofiary składać mógł każdy, nie zaś, jak w Kodeksie, kasta wyłączna. A dalej, gdy *D* ustala jeszcze teoretyczne uprawnienie wszystkich Lewitów, w Kodeksie Lewici, skazani na degradacyę za obsługiwanie *banotów*, stają się klerem niższym, a kapłaństwo przechodzi do rodziny Sadoka. Skoro ową różnicę, która, jako rzecz specyficznie nowa, zjawiała się poraz pierwszy u Ezechiela, *P* odnosi aż do Mojżesza, czyniąc z niej podwalinę swojej hierarchii teokratycznej, to jest w tym względzie zależny tylko od Ezechiela, a więc młodszy od niego. I jeszcze jeden dowód niemałoważny. *P* uważa obrzezanie jako znak przywierza, jako pieczęć przynależności do ludu izraelskiego, nadając jej charakter sakramentalny. Do tego poglądu przyjść mogli Żydzi dopiero wówczas, gdy wyrazy „Żyd” i „obrzezany” tak zlewały się z sobą, jak „nie Żyd” i „nieobrzezany”, t. j. w niewoli babilońskiej, gdyż Babilończycy nie znali obrzezania, a w epoce przed niewolą tylko Filistyni byli wokoło Żydów nieobrzezani. Wreszcie ani praktyka, ani literatura przed wygnaniem nic nie wie o Kodeksie K., którego język, jak to z całą ścisłością wykazał Giesebrecht, należy do czasów najmłodszych literatury hebrajskiej. Nakoniec hebraiści uważają za nieprawdopodobne, żeby „Księga Prawa Mojżeszowego”, z którą wystąpił Ezdrasz, była już połączeniem *JED* z *P*, t. j. dzisiejszym Pięcioksięgiem, który musiał w ostatecznej redakcyi zjawić się później.

Przedstawiwszy w krótkim zarysie wyniki badań krytycznych nad Sześcioksięgiem, musimy jeszcze uzupełnić szkic ten odpowiedzią uczonych na pytanie, które się samo następuje. Jeżeli Sześcioksiąg powstał z czterech niezależnych zupełnie źródeł głównych *J+E+D+P*—to w jaki sposób nastąpiło zlanie tych źródeł w jedną całość. Na pytanie to odpowiadają hebraiści, że nie mógł tego



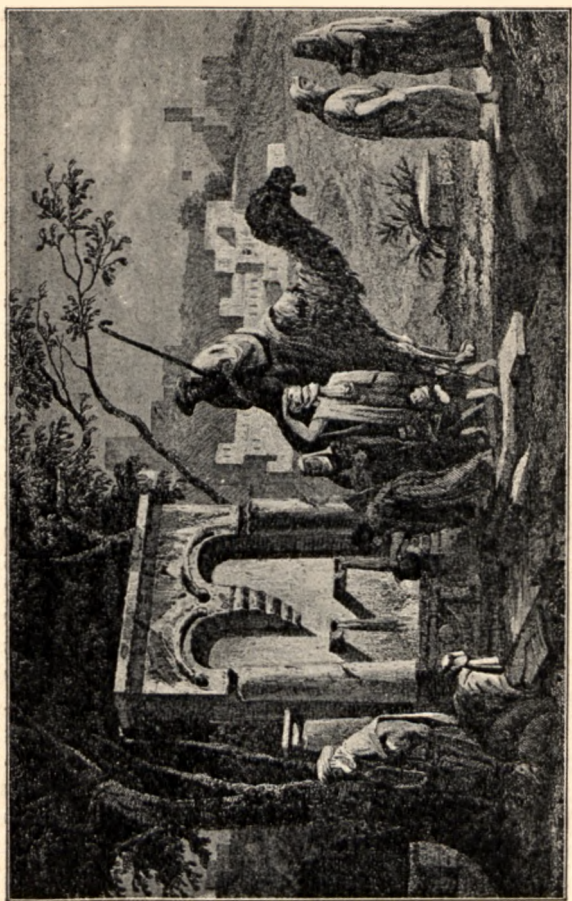
dokonać jeden redaktor, lecz w pracy nad przetopieniem tych źródeł uczestniczyć musiały różne ręce, tak, że Sześcioksiąg dochodził zwolna do dzisiejszej objętości swojej. Natomiast ci sami uczeni różnią się bardzo w poglądach na porządek kolejny, w jakim zlewały się z sobą źródła rozmaite, zwłaszcza z Kodeksem Kapłańskim.

Jeżeli krytyka biblijna—zarzucają pisarze konserwatywni—po badaniach tyłowiekowych nad Sześcioksięgiem, zdobyła jedynie hipotezy i wątpliwości, które nigdy bodaj nie zostaną ostatecznie rozstrzygnięte—to czyż warto było burzyć gmach tradycyi odwiecznej i uświęconej dlatego tylko, żeby „wprowadzić darwinizm do teologii?!...” Naturalnie zarzutu tego hebraiści i krytycy nie pozostawiają bez odpowiedzi. „Rachujcież się wreszcie — pisze Cornill — ze słowami Apostoła, że Bóg nie jest Bogiem bezładu i przestańcie krzyczeć na darwinizm w teologii, gdy my usiłujemy w dziejach Objawienia uznać i wykazać porządek wyższy i organiczność. „Naturalne” i „naturalistyczne” — to dwa pojęcia całkiem różne; czyżby istotnie było rzeczą niegodną Boga, gdy się coś dzieje naturalnie i czyż nakoniec to, co naturalne, nie jest cudem największym?...” „Wiara taka—pisze prof. Piepenbring—jaką pojmuje Stary Testament—wolny od wpływów rabinicznych—nie jest wiarą w literę świętą, w słowo pisane, lecz wiarą w ujawnienie się Boga w historii, w Jego uczestnictwo we wszechświecie gwoli zbawieniu ludzkości, wiarą w słowo żyjące, natchnione prorokom przez Ducha bożego, wiarą w posłannictwo święte tych ludzi bożych. Otóż sądzimy, że ta wiara ani jest, ani być może podkopana przez studia historyczne nad Biblią, gdyż podstawę tej wiary stanowią nie słowa proste, lecz fakty, fakty widoczne, niezaprzeczone.” „Nie powinniśmy nigdy zapominać — pisze słynny hebraista prof. teologii W.

R. Smith — że wszelka prawda jest tylko jedna, że Bóg, który nas Biblią obdarował, zaopatrzył nas również w siłę rozumu i w dar uczości, abyśmy za ich pomocą badali Biblię i ustalili prawdziwe znaczenie Pisma S. nie podług mniemań przedsięwziętych, lecz zgodnie z wynikiem badań gruntownych. Różnica pomiędzy metodą badania religijną a naukową nie istnieje. Obie prowadzą do jednego celu, a im gorliwiej badania nasze czynią zadość wymaganiom uczości historycznej, tem doskonalej szarmonizują się one z naszymi potrzebami religijnymi.”

Te badania krytyczne hebraistów europejskich i amerykańskich nie ograniczyły się do samego tylko „Sześcioksięgu”, lecz ogarniają również całą literaturę biblijną, wyznaczając każdemu z dzieł, w jej skład wchodzących, wiek ścisły lub przypuszczalny.

Jakoż prof. E. Kautsch, już zgodnie z tą nową chronologią i genezą utworów biblijnych, w dziele swem p. t. *Abriss der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums* (1897) przedstawia dzieje starożytnej literatury hebrajskiej chronologicznie w 6-u okresach następujących: I. *Przedkrólewski*, ogarniający szczątki *poezji ludowej* („Księga Wojen Jehowy” i „Księga Sprawiedliwego”, z których pozostały pieśni pojedyncze, jak: „o kłesce Moabitów”, „pieśń przy studni”, „pieśń Lamecha”, „pieśni Debory”, „Bajka Jothama”), oraz szczątki *starożytnych sag i historyj* (jak: zniszczenie Faraona, upadek murów Jerzyha od dźwięku trąb, a także przypisywane Mojżeszowi pomniki, jak: „Dekalog” i „Księga Przymierza”). II. Do okresu *królestwa zjednoczonego*, Kautsch zalicza: „Treny” Dawida na śmierć Saula i Abnera, niektóre „Psalmy” tego króla, „Parabolę” Natana, wiersze Salomona o poświęceniu świątyni i inne pozostałości z pism tego króla, a także „Błogosławieństwo Jakóba” i pierwowzór



Źródło w Kanie Galilejskiej.

„aforyzmów Balaama.” III. Okres *królestwa podzielonego aż do upadku Samaryi* ogarnia „Dzieje bohater-skie księgi Sędziów” (*Szofefim*); t. z. „Zródło Jerozolimskie” w 2 ks. Samuela; „Dzieje Saula” i „Dzieje Dawida”; początki literatury prawnej („Księga Przymierza”), dzieło historyczne Jahwisty, tudzież inne resztki literatury wieku 9 i 8 (1 Samuela, *Szemuel*), „błogosławieństwo Mojżesza”; „Zwierciadło proroków” (1 Królów); dzieło historyczne starego Elohisty; młodsze życiorysy Samuela i Saula i nakoniec prorocy: Amos, Hozeasz (*Hoszea*), Izajasz (*Ieszaja*), Micheasz (*Mikha*). IV. Okres *od zniszczenia Samaryi do wygnania*, obejmuje Nahuma, Sofoniasza (*Sefanja*), połączenie starego Elohisty z Jehowistą; „Deuteronomium”, „Księgę Królów” (*Melakhim*), Habakuka i Jeremiasza (*Iirmeja*). V. Okres *niewoli*, obejmujący Ezechieła (*Jechezkel*), „Treny”, zamknięcie dziejów deuteronomicznych, Deuterojezajasza i Tritojezajasza, oraz pierwszą warstwę „Kodeksu Kapłańskiego”, zwaną przez Klostermana *Heiligkeitsgesetz*, wprowadzoną naprzód do księgi Ezechiela (40—48), a później do Leviticus (17—26). VI. Okres *powygnaniowy*, który ogarnia Aggeusza (*Haggaj*), Zacharyasza (*Zekharja*) i Malachiasza (*Maleakhi*), „Kodeks Kapłański” i prawodawstwo Ezdrasza, zamknięcie Pięcioksięgu, dzieła kronikarzy: Ezdrasz (*Esra*), Nehemiasz, Kronika (*Dibre ha-jamim*), księga Ruth i księga Esther, prorocy Abdyasz (*Obadja*), Joel, Jonasz, oraz zamknięcie kanonu proroków, księga Daniela, księgi poetyczne: Psalterz (*Tehillim*), Pieśń nad pieśniami (*Szir - ha - szirim*), wreszcie literatura dydaktyczna: przypowieści i sentencye (*Miszle*), księga Hioba (*Jjob*) i Kaznodzieja (*Kohelet*).



## VI.

Księgi historyczne: Genesis.—Exodus.—Numeri.—Leviticus. — Deuteronomium — Księga Jozuego.—„Księga Sędziów.”—„Księga Samuela.”—„Księgi Królewskie.”—  
„Kroniki.’

Hebraiści grupują księgi historyczne Starego Testamentu w dwa szeregi: jeden, składający się z ksiąg Genesis aż do II-ej Królów, ogarnia okresy od stworzenia świata aż do wyswobodzenia Jojachina z niewoli babilońskiej w r. 562 przed Chr.; drugi, obejmujący „Kronikę”, „Ezdrasza” i „Nehemiasza”, rozpoczyna od Adama, a kończy na powtórnie przybyciu Nehemiasza do Jerozolimy w r. 432 przed Chr. Jakkolwiek oba te szeregi pod względem celu i sposobu przedstawienia rzeczy różnią się rdzennie pomiędzy sobą, to nie mniej jednak oba są zbudowane podług planu bardzo podobnego. Autorowie hebrajskich ksiąg historycznych—za wyjątkiem najkrótszych: „Ruth” i „Esther”—nie piszą, jak historycy nowożytni, przedstawiając treść rzeczową samodzielnie, własnymi, świeżymi wyrazami, lecz raczej wydobywają ze źródeł już istniejących te miejsca, które odpowiadają ich poglądom, wcielając je do swego dzieła i dodając od siebie bardzo niewiele, najczęściej takie tylko zmiany formalne, które są niezbędne do zespolenia materiałów, podług planu z góry obmyślanego. Historyograf hebrajski, o ile my go znamy, jest w rzeczywistości kompilatorem, a nie pisarzem oryginalnym, gdyż zespala on tylko pisma istniejące, zgodnie z powziętym planem. Zato pisarze hebrajscy okazują zazwyczaj tak silną indywidualność stylu i tak odrębną metodę stosowania zasad ogólnych dziejopisarstwa, że literackie różnice w hebrajskich dziełach historycznych są bardzo widoczne.

Pierwsza księga historyczna „Genesis” ogarnia okresy początkowe dziejowego rozwoju ludzkości, jak również historię patryarchów hebrajskich, to jest obejmuje wypadki od stworzenia świata aż do śmierci Jozefa, opowiedziane podług planu bardzo wyraźnego. Cała księga rozpada się widocznie na dwie części: pierwsza (1—11) jest przeglądem ogólnym pierwotnych dziejów ludzkości, wyjaśnia powstanie zła na świecie, szkicuje pierwotny cywilizacyi, ustala istnienie ludów rozdzielonych i stanowisko wśród nich Izraela; druga zaś (12—50) ogarnia dzieje patryarchów, jako bezpośrednich przodków Izraela. Opowiadanie *Genesis* ujęte jest w ramy szematu, który się uzewnętrznia powtarzając dziesięciokrotnie formułę: „Oto są potomkowie” i t. d., wprowadzającą kolejne wywody genealogiczne, jako rdzeń księgi, której rozdział XIV o Abrahamie, *Hebrajczyku*, uważany dawniej przez Ewalda za fragment jakiejś starożytnej historii kanaańskiej, poczytują hebraiści dzisiejsi za wtręt najmłodszy, wprowadzony do Pięcioksięgu już zamkniętego.

Uważając za zbyt cenne opowiadać szerzej treść „Genesis” lub przytaczać przepiękne i tak pełne uroku niespożytego wyjątki z tej księgi, które były mlekiem dzieciństwa, a i są często chlebem starości naszej, przechodzimy do drugiej księgi *Exodus*, czyli „Wyjście.” Opowiada ona dzieje narodu izraelskiego od śmierci Józefa, aż do wzniesienia namiotu świętego przez Mojżesza w drugim roku po „wyjściu.” Budowa księgi jest rdzennie ta sama, co i „Genesis,” a dadzą się z niej wyodrębnić części następujące: 1) wydarzenia, które spowodowały wyzwolenie się Izraelitów z Egiptu (1 — 11); 2) ostatnia plaga, wyjście z Egiptu i wędrówka Izraelitów na pustyni (12—19,2) i 3) Izrael na Synaj (19,3—40). Księga „Wyjścia,” oprócz dwu Dekalogów (20,2—17 i 34,10—26) posiada i większy korpus prawodawczy, t. j. „księgę przymierza,” na

podstawie której Mojżesz zawarł przymierze pomiędzy Jehową a Izraelem. Z księgą tą (24,7) łączą się rozdziały (21 — 23), w których znajdujemy zbiór praw, określających bardzo dokładnie życie obywatelskie, oraz w krótkim zarysie i kult.

Księga trzecia, *Leviticus*, czyli „Kapłańska,” rozpada się na 3 części: 1) przepisy podstawowe o kulcie ofiarnym, oczyszczeniu religijnem i pokucie (1—16); 2) „prawodawstwo świętości” (17—26) ceremonialnej i obyczajowej, które określa życie Izraelitów wobec Jehowy i 3) o wypełnieniu zobowiązań ślubowanych i dziesięcin. Jest to więc księga na wskroś prawodawcza.

Księga *Numeri* snuje dalej wątek opowiadania aż do roku 40 po wyjściu z Egiptu, a zawiera prócz tego ustanowienie funkcyi Lewitów, przepisy prawodawcze różnej treści, określa obowiązki kapłanów, mówi o obrzędach, ofiarach i oczyszczeniach, o pobycie Izraela w Kadesz i na stepach Moabu, oraz dokonywa powtórnego obliczenia wszystkich głów męskich ludu izraelskiego na pustyni, których być miało 601,730, oraz 23,000 Lewitów.

Księga *Deuteronomium* opowiada wypadki podczas ostatniego miesiąca 40-stoletniej włóczęgi Izraelitów. Większą część księgi zajmuje mowa Mojżesza, który na krótko przed śmiercią swoją przedstawia Izraelitom nowe przepisy prawodawcze, mające ich odtąd obowiązywać, i wykląda: w jakim duchu prawa te mają być wykonywane, gdy Hebrajczycy już się osiedlą w ziemi obiecanej. Księga kończy się śmiercią Mojżesza, o którym autor mówi zawsze w osobie trzeciej. Potężna i wrażliwa indywidualność autora nadaje wszystkiemu, co pisze, barwę wybitną, charakter nowy, który silnie oddziaływa na czytelnika. Siła jego, jako mówcy, odznacza się obrazami lapidarnymi, w które obfituje całe dzieło, a dążność moralna nadaje całości wyraz właściwy. To też wpływ *Deuteronomium* na pó-

źniejsze pisma St. T. jest bardzo widoczny, a uwydatnił się zwłaszcza w terminologii religijnej.

„Księga Jozuego,” (*Jehoszua*) odłączona przez Żydów od Pięcioksięgu, t. j. od Thory, stoi na czele grupy „proroków dawniejszych.” Odróżnienie to jednak jest sztuczne i ztąd powstało, że „Księga Jozuego” nie posiada przepisów, regulujących życie Izraela. Treść jej, a zwłaszcza budowa literacka, wskazuje, że stoi ona w ścisłym związku z Pięcioksięgiem i stanowi rozdział ostatni w historii początków Izraela. Księga ta rozpada się wyraźnie na dwie części, z których pierwsza (1 — 12) mówi o przejściu Izraelitów przez Jordan, tudzież o następstwach tego faktu, związanych z wtargnięciem do Kanaanu; druga zaś (23 — 24) opowiada o podziale kraju pomiędzy szczepy, tudzież o wypadkach ostatnich za życia Jozuego. Daty chronologiczne przytrafiają się rzadko, a okres czasu, który obejmuje ta księga, można tylko oznaczyć w przybliżeniu, a mianowicie, że podbój Kanaanu trwał okrągłe lat siedem. Nowożytni hebraiści poczytują „Księgę Jozuego” za dalszy ciąg tych samych źródeł, które się złożyły miały na Pięcioksiąg.

„Księga Sędziów” nosi swą nazwę od bohaterów, których czyny wypełniają część główną (2,6—16) tego dzieła. Składa się ono z trzech części, wyraźnie odgraniczonych: 1) wstęp (1,1 — 2,5), który daje rzut oka na położenie kraju w dobie, rozpoczynającej okres sędziów; 2) historia sędziów (2,6—16) i 3) dodatek, który opowiada o wędrówce na północ części szczepu Dan (17—18) i o wojnie Izraelitów z Benjaminem (19—21). Księga opisuje bądź bardzo pobieżnie, bądź szczegółowo czyny bohaterskie 13 sędziów, albo, jeśli pominiemy Abimelecha, nie nazwanego wyraźnie sędzią—dwunastu: Othniel, Ehud, Samgar, Barak-Debora, Gideon, Tola, Jair, Jeftha, Ibzan, Elon, Abdon i Samson. Według chronologii tej księgi, okres sędziów obej-



mował lat 410, którą to liczbę uważają hebraiści nowożytni za zbyt wysoką.

Część pierwsza (1,1—2,5) zawiera ułamki starej opowieści o podboju Kanaanu nie przez całego Izraela pod wodzą Jozuego, lecz przez samodzielne wysiłki szczepów pojedynczych, z których tylko szczepom Juda i Simeon, oraz „domowi Józefa” udało się osiągnąć zdobycze rzeczywiste, gdy szczepy: Manasse, Efraim, Zebulon, Asser, Naftali i Dan nie zdołały wyprzeć tuziemców.

Część główna księgi, opowiadająca dzieje t. zw. sędziów, składa się w rzeczywistości z szeregu opowiadań starszych, które przez późniejszego wydawcę, czy redaktora, były ujęte w odpowiednie ramy za pomocą dodatków wstępnych i końcowych. Redaktor ów był nawskroś ożywiony duchem prawowiernym, jak to widać z jego dodatków, których zabarwienie frazeologiczne i stylistyczne różni się zasadniczo od reszty księgi. Poznać je można bez trudu po tych samych powracających ciągle wyrażeniach, po zwrotach jednego typu. Wogóle spotykamy tu jeden typowy szemat opowiadania, który się ujawnia w podobnych, a kolejno następujących po sobie stanach istnienia Izraelitów pod każdym sędzią. Najprzód upadek, wyrażany w formule: „I dzieci Izraela czyniły co było złe w oczach Jehowy,” po upadku następowało ujarzmienie, a potem wołania o pomoc i wybawienie. Każdy z tych stanów bytu określa redaktor księgi przez jakąś formułę szematyczną, która powraca prawie bez zmiany przy odpowiednim stanie rzeczy za następnego sędziego.

Za jeden z najstarszych zabytków literatury hebrajskiej uważają uczeni pieśń Debory, pomieszczoną w drugiej wielkiej historii sędziego Debora-Barak (5,2 — 31). Do pieśni tej wrócimy jeszcze, tu tylko zaznaczyć trzeba, że, podług Marquarta, Samgar b. Anat, zwany sędzią, był obcym monar-

chę zwierchnim, który, podbiwszy szczepy północne Izraela, rozbroił je i uciskać zaczął, wskutek czego przeciw synowi jego i następcy Siserze podniosła chorągiew buntu dzielna Debora. Jak w dziejach Debory-Baraka, tak i w historii Gedeona odkryli hebraiści dwa różne podania, które się kłócą niejednokrotnie.

Część trzecia „Księgi Sędziów,” różna od obu poprzednich, składa się z dwu opowiadań zespolonych, które mówią nie o czynach bohaterskich któregoś z sędziów, lecz o dwu wydarzeniach, należących do tegoż okresu dziejów (17—21). Pierwsze z nich (17,18), należące do najstarszych i najcenniejszych opowieści z dziejów Izraela, powstało z dwu relacyj oddzielnych a sprzecznych. Według jednej z nich, gdy Michas, Efraimita, sporządziwszy sobie Efod i Terafim, uczynił kapłanem ich pewnego lewitę, Danici, śpiesząc na zdobycie miasta Lais, ukradli bożków Michasowi i skłonili lewitę do pójścia z nimi, poczem, zdobywszy Lais, założyli w tym grodzie świątynię szczepową z bożkami michasowemi. Według drugiej wersji Danici, ukradłszy bożków (*Pesel i Masseka*), uczynili kapłanem szczepowym wuja Mojżeszowego, Jonathana, w którego rodzie trwała odtąd w Dan dziedziczna godność kapłańska. Jeszcze bardziej wydaje się hebraistom skomplikowana druga opowieść w dodatku do „Księgi Sędziów” (19—21), która, według Cornilla, „ma charakter zagadki nierozwiązalnej.” Rozdział 19, najniewątpliwiej starożytny, opowiada o haniebnym czynie Benjaminitów w mieście Gaba względem żony jednego z Lewitów, który w czasie podróży spoczął chwilowo w tem mieście. Skrzywdzony mąż, dysząc zemstą, porąbawszy żonę na 12 kawałków, rozesał je do wszystkich dzielnic izraelskich z wezwaniem braci do walki przeciwko zradzieckim Benjaminitom. Otóż wyprawa wojenna mścicieli, opowiedziana w rozdziale 20, uległa

w czasach znacznie późniejszych zmianom widocznym i dodatkom wielce przesadzonym co do liczby wojsk Izraela. W dzisiejszej redakcyi opowiadania chodziło widocznie o przedstawienie idealnego obrazu gminy ludowej, ożywionej silnie poczuciem prawa i jednomyślnością postępowania. Ale właśnie ów sposób, w jaki Izrael występuje w rozdziałach 20 i 21 jako *gmina*, jest w podaniach rzeczywiście starych bezprzykładny. Z drugiej zaś strony, ażeby w epoce Sędziów szczep Benjamin był prawie całkowicie wytępiony, zdaje się być rzeczą niemożliwą wobec faktu, że ród ten dał pierwszy Izraelowi monarchię narodową. To też w uzupełnieniach późniejszych opowieści, mającej rdzeń historyczny, Wellhausen widzi „nienawiść judejską przeciw hegemonii Benjaminu przed Dawidem,” wskazując na szczegóły bardzo ciekawe w opowieści o królestwie benjaminowem. I tak: Czyn haniebny dzieje się w Gibeon, mieście Saula; skazana na śmierć żona szańbiona pochodzi z Betleem, grodu Dawida, miasto Jabes-Gilead, przez które Saul zdobył tron, jest obarczone przekleństwem. Z powyższego widzimy, jak owa nienawiść plemienna umiała przekształcić rdzeń opowieści historycznej.

Opowieści historyczne, które się znajdują w „Księdze Sędziów,” są prawdopodobnie podaniami, przechowywanymi w szczepach oddzielnych. Fakt, że spotykamy tu niekiedy opowiadania podwójne, w szczegółach sprzeczne, jest naturalny i nie zmniejsza wcale historycznej wartości całości, pomimo, że księga ta nie jest w ścisłym znaczeniu historią, lecz uważać ją trzeba za owoc rozpaniętywań filozoficzno-religijnych. Według Drivera, możliwą jest rzeczą, że już przed Deuteronomium istniał zbiór opowieści o sędziach, ale dopiero redaktor podeuteronomiczny ujął je w ramy, wśród których przedstawił teorię własną o biegu wypadków historycznych w owym okresie.

Dwie „Księgi Samuela,” które stanowiły pierwotnie jedną całość, noszą swój tytuł od głównego ich bohatera, najwybitniejszej postaci wieku, która na całą historję okresu, opowiedzianą w tych księgach, stanowczo oddziaływała. Księga rozpoczyna się od szczególnych okoliczności, które prowadziły do urodzin Samuela i ciągnie się aż do kresu działalności publicznej Dawida, a śmierć Saula rozgranicza księgę 1-ą od 2-ej. Treść ksiąg daje się ugrupować w 4 rozdziałach: 1) Samuel i ustanowienie królestwa (I, 1—14); 2) Saul i Dawid (I, 15—31); 3) Dawid (II, 1 — 20); 4) Dodatek o treści mieszanej (II, 21—24). W rozdziałach od 1 — 14 autor opowiada o urodzeniu i młodości Samuela, zwiastując upadek domu Eli, o zwycięstwie Filistyńców nad Izraelitami, tudzież o zabranii przez wrogów i odesłaniu arki świętej. Następnie Samuel, który występował dotychczas jako prorok, ukazuje się jako sędzia, pod którego wodzą Izraelici odnieśli zwycięstwo nad Filistynami pod Ebenezer. Dalej opowiada autor o wypadkach, które Saula na tron dźwignęły, opisuje środki obrony Saula przeciw Filistynom i czyn bohaterski Jonathana pod Michmas, a kończy przeglądem ogólnym wojen Saula i szczegółami o jego rodzinie. W rozdziałach powyższych zespolone są najwidoczniej dwie opowieści: starsza i młodsza, które różnią się zasadniczo w wielu szczegółach. Jakoż mamy tu niezgodne z sobą podania o przyczynach, które wywołały monarchię, o stanowisku Samuela, jakie zajmował w kraju, o roli jego względem wyboru Saula, o miejscu, w którym był namaszczoney i t. p. Opowieść starsza należy do najlepszych pomników dziejopisarstwa hebrajskiego, odznacza się bowiem wielką żywością w obrazach i ścisłością w szczegółach pojedynczych; opowieść młodsza jest niewątpliwie deuteronomiczną, a chce uchodzić za starszą. W rozdziałach 15 — 18 Samuel występuje przeciw



Saulowi i namaszcza Dawida, który zjawia się na dworze króla raz jako harfista i giermek, to znów jako chłopię pasterskie, nieświadome sztuki wojennej. Powodzenie Dawida budzi zazdrość w Saulu, wskutek czego (19—22) Dawid ucieka do Samuela w Rama, następnie do Abimeleka w Nob, później do Achisa w Gath, a w końcu do jaskini Adullam. W rozdziałach 23—31 spotykamy opowieść o dalszych wędrówkach Dawida aż do śmierci Saula i Jonathana.

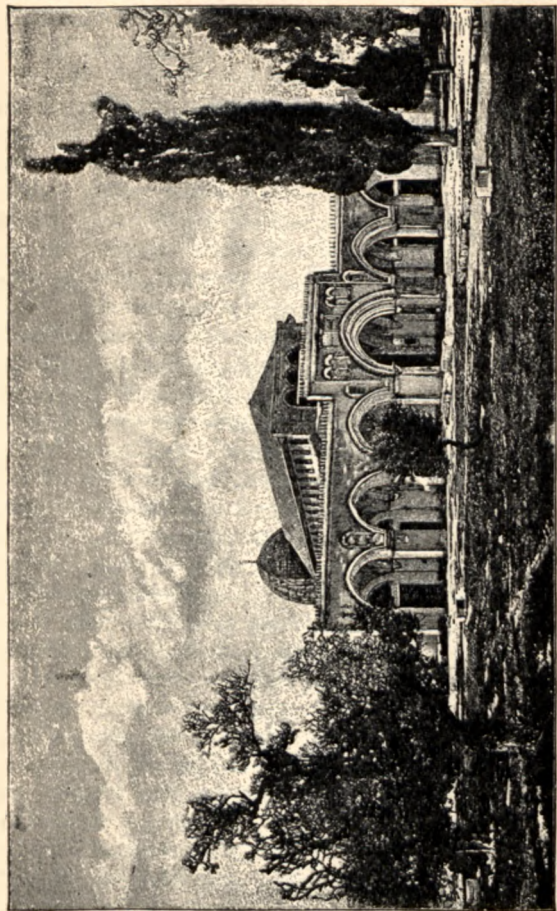
W księdze II rozdziały pierwsze (1—8) opowiadają o żalach Dawida nad zgonem mężów, przed chwilą wzmiankowanych; o namaszczeniu Dawida na króla w Hebronie; o zamordowaniu Isbosetha, o zdobyciu fortecy Jebuzytów, którą Dawid zamienia na stolicę, o zwycięztwach nad Filistynami; o przeniesieniu arki świętej do grodu Dawida; o wróżbie Natana wskutek zamiaru Dawida zbudowania świątyni dla arki i nakoniec o czynach wojennych króla w ogólności, tudzież o jego pomocnikach. W rozdziałach dalszych (9—20) czytamy o wydarzeniach na dworze Dawida, wykazujących dlaczego ani Ammon lub Absalon, ani Adonia nie wstąpili na tron po ojcu; o przyjaznej opiece króla nad synem Jonathana, Mefiboszetem (Meribaal); o wojnie z Ammonem; o Dawidzie i żonie jego, Bethsabee, tudzież o urodzeniu Salomona; o shańbieniu Tamary przez jej brata przyrodniego Amnona i o zamordowaniu tegoż z rozkazu Absalona; o powstaniu i śmierci Absalona i o sługach Dawida. Rozdziały następne (22—24), wypełnione treścią mieszaną, opowiadają o głodzie w Izraelu, o czynach bohaterskich w walkach z Filistynami, o dawidowym hymnie zwycięstwa (Psalm 18), o ostatnich słowach Dawida, o bohaterach tego króla i o dokonanym przez niego spisie ludności.

Po ścisłym rozważeniu „Ksiąg Samuela” hebraiści przyszedli do przekonania: że nie są one dzie-

łem jednolitem; że nie mogły powstać z pod jednego pióra, ani w jednym czasie; że są one zlepkiem opowiadań starszych (najpóźniej około 700 r. przed Chr.) i młodszych, podeuteronomicznych, i że wskutek tego zawierają sporo podań wręcz sprzecznych. Bądź co bądź, w „Księgach Samuela” stoimy już na gruncie czysto historycznym, a tradycje ich starsze nie tylko należą do pereł literatury powszechnej pod względem literackim, ale prócz tego stanowią źródło nieocenione, któremu zawdzięczamy wszystkie nasze wiadomości o najważniejszej epoce dziejów izraelskich.

Obie „Księgi Królewskie” obejmują dzieje Izraela od chwili, gdy Dawid, po buncie Adonii, mianował Salomona swoim następcą—aż do wyzwolenia Jojachina z niewoli babilońskiej przez Ewil Merodacha w r. 562 przed Chr. Budowa obu ksiąg jest w istocie rzeczy podobna do średniej części „Księgi Sędziów”. Autor czerpał widocznie swój materiał ze źródeł starych, rozszerzając go niekiedy i dopasowując do ram odpowiednich, które obejmują i szczegóły chronologiczne, i odwoływania się do źródeł, i sądy o charakterze różnych królów, tudzież o ich stanowisku względem kultu wyżyn. Wszelako zarówno materiał stary, jak i uzupełnienia swoje przetopił autor na całość jednolitą pod względem formy literackiej, która odznacza się jednakową wszędzie charakterystyczną frazeologią. — Zarówno sposób traktowania dziejów, jak i wyrażenia językowe, przekonywują hebraistów, że autor był pod silnym wpływem Deuteronomium.

Podług Drivera, „Księgi Królewskie” podzielić można na 3 części; 1) Salomon (I, 1 — 11); 2) Izrael i Juda (I, 12—II—17) i 3) Juda (II, 18—25). Każda z tych części posiada cechy rozliczne, po których rękę kompilatora księgi rozpoznać można, ale szemat, czy plan całego dzieła przedstawia się najwyraźniej w części 2-jej, gdzie



El-Aksa w obwodzie świątyni

redaktor zestawia dane o rządach królów kolejnych w obu państwach i ustala stosunek pomiędzy nimi. Dla każdego panowania używa on jednakowego wstępu i zakończenia, dodając bardzo rzadko do formuły końcowej jakąś uwagę. Księga Królów różni się tem od wszystkich poprzednich ksiąg historycznych, że wskazuje na źródła, do których należą: 1) „Księga dziejów Salomona”; 2) „Księga roczników królów izraelskich” i 3) „Księga roczników królów Judy”. Źródła te autor cytuje zwłaszcza wtedy, gdy mówi o królach, o ich budowlach, czynach wojennych i innych przedsięwzięciach publicznych, z czego wnosić można, że „Księgi roczników”, mające charakter polityczny, odzwierciedliły działalność królów publiczną i urzędową. „Roczniki” takie prowadzili, począwszy od założenia monarchii, kanclerze królewscy, którzy, jako historyografowie dworscy, czyli rocznikarze państwowi, mieli obowiązek zapisywania wszystkich wydarzeń dziejowych. W opowieści o królach, niezależnie od ram redaktora, rozróżnić można dwie składowe części: 1) krótkie wiadomości statystyczne, które się odnoszą do ważnych wypadków politycznych, czerpane z roczników królewskich i 2) dłuższe opowiadania, złożone, które zazwyczaj przedstawiają fakty, związane mniej lub więcej z działalnością mężów proroczych. Jakkolwiek pisane w czystym stylu hebrajskim, odznaczają się one tu i owdzie wyrażeniami specjalnemi, które wskazują na północ, jako ojczyznę autorów. Byli nimi najniezawodniej przeważnie prorocy z państwa północnego, których opowiadania kompilator wcielił do swego dzieła bez zmiany. Ze zaś w „Księgach Królewskich” spotykamy mnóstwo szczegółów, odnoszących się do świątyni, hebrajści przypuszczają, że kompilator mógł także korzystać z jej archiwum. W rozdziałach pierwszych (I, I—11), po zakończeniu historii Dawida i wstępie do dziejów Salomona nastę-



puje opowiadanie, którego rdzeniem są budowle tego króla, a mianowicie świątyni i pałacu. Z tą treścią główną kompilator zespolił grupę opowieści i uwag, mających uwypuklić wiedzę Salomona, jego wspaniałość królewską i bogactwo, płynące ze stosunków handlowych, poczem dopiero idą wiadomości, które przygotowują czytelnika do historii podziału państwa. W pokładzie księgi przeddeuteronomicznym, który rozwija blask panowania Salomona, autor starożytny opowiada z zadowoleniem widocznem o potędze i zaletach tego króla, tudzież o sławie jego u narodów odległych, strony zaś ciemne rządów i charakteru monarchy zdają się pochodzić przeważnie od deuteronomicznego kompilatora dzisiejszych Ksiąg Królewskich. Zaden z królów następnych nie był już ujęty w ramy tak szerokie, jak Salomon, gdyż w dalszym ciągu autor przedstawia obraz ogólny całej historii królów od rozdziału państwa aż do zniszczenia Jeruzolimy. Jestto dzieło nawskroś jednolite. Spotykamy tu naprzód o każdym królu dane ściśle statystyczne w formule stereotypowej. Przy królach judejskich: wiek ich w chwili wstąpienia na tron, długość panowania, imię matki, śmierć i pogrzeb; przy królach izraelskich — tylko trwanie rządów i śmierć. Prócz tego, przy wstąpieniu na tron królów judzkich autor podaje odpowiedni rok panowania współczesnego króla izraelskiego i odwrotnie. Najważniejszą rzeczą dla naszego autora jest cenzura teokratyczna, którą daje każdemu królowi, a stanowisko jego w tym względzie jest ściśle deuteronomiczne. Właściwie tedy autorowi idzie tylko o przedstawienie historii kościoła izraelskiego, a po dzieje świeckie odsyła on czytelników do „Kronik”, które uważa nietyle za źródło, ile raczej za uzupełnienie podanych przez siebie wiadomości. Właściwy rdzeń „Ksiąg Królewskich” stanowi gru-

pa rozdziałów: I, 13, 14 — 21, I, 17, II, 10, które należą do najlepszych i najcenniejszych zabytków Starego Testamentu. Rozdziały te przedstawiają dzieje obu wielkich proroków: Eliasza i Elizeusza, dając nam możność wniknięcia głębszego i w historię świecką tych czasów wielce burzliwych. Obok wiadomości efraimickich, które dotyczą dziejów królestwa północnego, spotykamy opowiadania dłuższe o państwie południowym, pochodzenia judzkiego, a po upadku Samaryi kompilator rozwija szeroko przyczyny, które ten upadek spowodowały, oraz wyjaśnia, z kąd powstała ludność mieszana i religia mieszana, która istniała w Samaryi. Z rozdziałem 18-ym księgi drugiej rozpoczyna się panowanie Hiskiasza, a w miarę, jak wypadki są bliższe czasów kompilatora, bierze on żywszy udział w swej księdze, wcielając do niej bądź wiadomości własne, bądź przejęte od pokolenia, które przed nim bezpośrednio istniało. Panowanie Jozyasza, za którego nastąpiło odkrycie Księgi Praw i reforma na nich oparta, przedstawia autor i szerzej i z widoczną miłością przedmiotowi.

Podług Wellhausena i Kuenena „Księgi Królewskie” były już zamknięte przed niewolą, t. j. około r. 600, a ich autorem, t. j. redaktorem deuteronomicznym był, jeśli nie sam Jeremiasz, to w każdym razie mąż współczesny, który żył i pisał pod wpływami identycznymi. Deuteronomium dostarczyło mu skali, podług której kompilator ocenia osoby i czyny, przedstawiając dzieje od początku rządów Salomona nie przedmiotowo, lecz z punktu widzenia praw deuteronomicznych. Posłuszeństwo tym prawom lub odstępstwo od nich decyduje o przyjaznym lub wrogim sądzie kompilatora.

Już Spinoza twierdził, że księgi historyczne Starego Testamentu w dzisiejszej swojej postaci stanowią wielkie spoiste dzieło historyczne, które przedstawia dzieje narodu izraelskiego od stworze-

nia świata aż do upadku Jerozolimy, i że cały materiał tego dzieła jest pragmatyzmem religijnym nawskroś przejęty. Ten jednostronny wprawdzie, ale niezaprzeczenie wspaniały obrachunek z całą przeszłością narodu izraelskiego przypada, podług hebraistów nowożytnych, na dobę niewoli babilońskiej, gdyż wówczas właśnie wszystkie warunki zewnętrzne i filozoficzne sprzyjać musiały takiemu procesowi duchowemu. Upadek państwa i społeczeństwa ludowego rozbudził zamięłowanie do przeszłości, której wskrzeszenie w dziejach miało uchronić Izraela od zupełnej zagłady w terażniejszości, a zarazem rozbudzić nadzieję i wiarę w przyszłość jaśniejszą. Przy rozpamiętywaniu jednak przeszłości musiano przedewszystkiem wyjaśnić, dlaczego Jahwe oddał poganom na pastwę swój lud, swój kraj i swą świątynię? Właściwym tedy problematem dla wygnańców babilońskich była teodycea, która właśnie wykazać miała, że to, co się stało, stać się musiało. Podstawę do tej teodycei dały poglądy proroków, oraz ich wytwór prawodawczy—Deuteronomium. Wszystkie klęski, które się zwały na Izraela—to kara za grzechy, a właściwie za bałwochwalstwo; grzech Jeroboama unicestwił Izraela, a grzech Manassesego mógł być—pomimo poprawy późniejszej—odpokutowany tylko przez upadek Judy. W ten sposób powstało przedstawienie prorocze dziejów izraelskich, które miało nietylko swoją stronę teoretyczną, skierowaną wstecz ku przeszłości, ale zarazem nawskroś praktyczną, zwróconą naprzód, ku przyszłości, wierzone bowiem w zmartwychwstanie ludu, zwiastowane wyraźnie przez proroków z woli Jehowy. Jakoż historia prorocza przeszłości stać się miała przestrożą i prawidłem przyszłości. Powstający z grobu wygnania Izrael nowy miał unikać błędów i grzechów Izraela starego, przez które ten ostatni zginąć musiał. W tym duchu właśnie rozwijali na wygnaniu swoją potężną

działalność historyograficzną najrozmaitsi mężowie, gdyż jedna ręka nie mogła zestawić i zredagować dzieła tak olbrzymiego. — Hebraiści nowożytni twierdzą, że to opracowanie dziejów deuteronomiczne występuje w różnych księgach z siłą rozmaitą: najpotężniej w księgach Jozuego, Sędziów i Królów, częściowo w Pięcioksięgu i Księdze Salomona, a bardzo słabo w Genesis. Wszelako redaktorowie, przerabiając całość, usuwali z niej to wszystko, co mogło szkodzić charakterowi dziejów religijno-budującemu, jak np. w Księdze Sędziów i drugiej Samuela.—Zarówno tedy Pięcioksiąg, jak i następne dzieła historyczne, wyszły w opracowaniu jednej szkoły, która podczas wygnania nadała im jedno zabarwienie deuteronomiczne. Z kolei Heksateuch uległ znów przekształceniu zupełnemu przez Kodeks Kapłański, który oddziałł i na późniejszą literaturę, a w szczególności na tak zwaną „Kronikę”.

Tytuł hebrajski tych ksiąg jest *Dibrehajamim* = „słowa (albo wydarzenia) dni”, t. j. „roczniki.” Grecy nazywają je *παραλειπόμενα*, t. j. uzupełnienia starożytnych ksiąg historycznych, a nazwy te: *Paralipomena* lub *Chronica* przeszły do łacinników i do naszej Biblii. — „Kroniki”, stanowiące w Kanonie hebrajskim jedną księgę wraz z dalszym ich ciągiem, t. j. z księgami Ezdrasza i Nehemiasza, stanowiącemi w tymże kanonie również jedną księgę „Ezdrasz”, składają się na drugą grupę wielką pism historycznych, przechowanych w St. Testamencie. Z wielu wskazówek okazuje się, że grupa ta stanowiła rzeczywiście jedną księgę spoistą. Świadczy o tem nie tylko styl, który różniąc się bardzo wyraźnie od stylu ksiąg dawniejszych, łączy najściślej księgi tej grupy, lecz także stanowisko, z którego autorowie traktują dzieje, tudzież metoda przy wyborze materiału, oraz upodobanie wyjątkowe, z jakim przedstawione zostały w tych księgach takie przed-



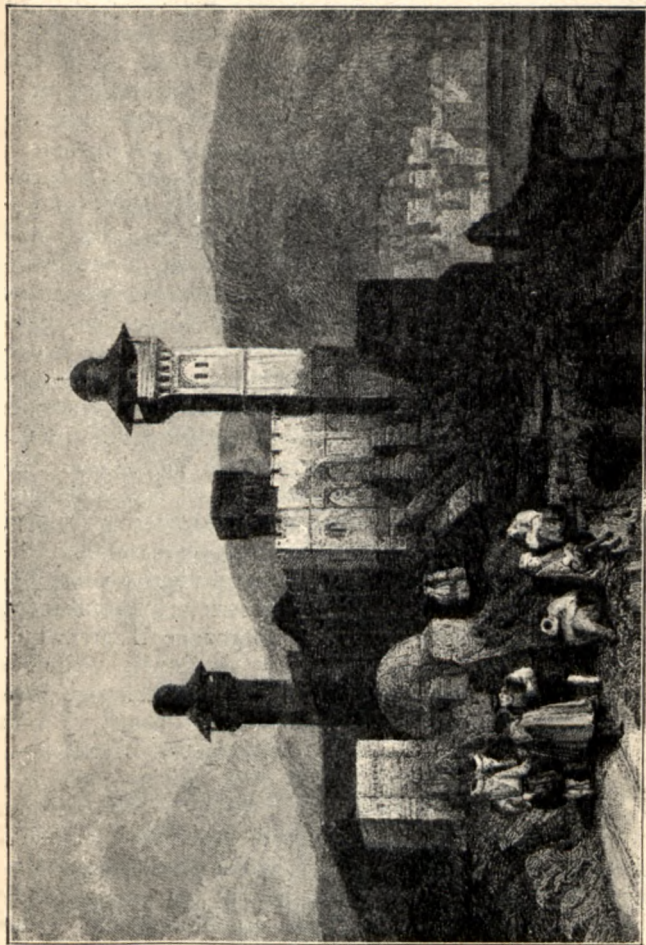
mioty, jak genealogia, przeglądy statystyczne, ceremonie religijne, oraz szczegóły, dotyczące klas kapłańskich i organizacyi kultu publicznego. Prócz tego księga Ezdrasz - Nehemiasz zaczyna ściśle od miejsca, na którem kończy księga Kronik i rozwija dalej opowiadanie podług planu tego samego aż do czasu, gdy zarządzenia teokratyczne, pod któremi żył autor, wprowadzone zostały ostatecznie za staraniem Ezdrasza i Nechemiasza.

Otóż całe to dzieło, którego część pierwszą stanowi „Kronika”, opowiada—nie zawsze z jednakową obfitością szczegółów—dzieje Izraela od Adama do powtórnej obecności Nehemiasza w Jerozolimie, t. j. do roku 432 przed Chr. Ale, jakkolwiek opowiadanie ogarnia tak wielki obszar czasu, cel autora jest bardzo ograniczony. Dzieło ma przedstawiać historję Judy, z uwzględnieniem szczególnem faktów, będących w związku ze świątynią w czasach królestwa i po wkrzeszeniu gminy. Autor, który zdaje się być wszędzie tąż samą osobistością, zaczyna faktycznie od Adama, ale idzie mu głównie o rodowody, które mają ustalić stosunek szczepu Judy do innych ludów, a wśród szczepów izraelskich wynieść na plan pierwszy szczep Lewi. Zaczęwszy od historii królów, autor załatwia się szybko z Saulem, a mówi szeroko o Dawidzie i Salomonie, zaś po rozdziale państwa autor pomija całkiem historję królestwa północnego, a historję Judy przedstawia w szeregu wyjątków z Ksiąg Królewskich, uzupełniając je dodatkami własnymi. Jakkolwiek dzieje świeckie nie są wykluczone z opowiadania, to jednak autor ma przyjemność największą w rozwijaniu stosunków religijno-kultowych. Ze zaś ta sama dążność uwydatnia się najwymowniej i w księdze Ezdrasz-Nehemiasz, przeto Reuss nazywa całe dzieło (Kronika, Ezdr. Neh.) „Kroniką kościelną Jerozolimy”.

Ponieważ autor doprowadza genealogie aż do

6-go pokolenia po Zerubabelu, przeto „Kroniki” nie mogły powstać przed r. 350, a najnowsi krytycy wykazują, że powstały one wkrótce po r. 332 przed Chr. i że ich autorem był Lewita, członek chóru świątyni. Dodatki, któremi autor uzupełniał dzieło historyków poprzednich, składają się: albo z materiału statystycznego, z genealogij, z opisów imion i t. p.; albo ze szczegółów, odnoszących się do organizacji kultu publicznego, lub też przedstawiających zwyczaje religijne, zwłaszcza te, w których brali udział Lewici i śpiewacy; albo wreszcie z ustępów dydaktycznych, które przejawiają dążność do nadania wydarzeniom historycznym tła obyczajowego. Dążność tę uwydatnia autor najsilniej w mowach proroków, których daleko częściej, niż księgi stare, łączy z królami, kładąc im w usta (prorokom) przepowiednie bezbarwne i szablonowe o szczęściu, lub klęskach królów, oparte na ich zasługach.

Sród hebraistów nowszych wiarogodność „Kronik” jest mocno zachwiana. Niemożliwą jest rzeczą — pisze Driver — uważać niektóre składowe części tych ksiąg za historyczne w ścisłym znaczeniu tego słowa, gdyż całkowity obraz przeszłości Izraela w „Kronikach” odstępuje całkiem, jak twierdzi Cornill — od obrazu ksiąg Samuela i Królewskich. Kronika, w istocie rzeczy, chce być nie historią Izraela, ale dynastji Dawidowej, ze szczególnem uwzględnieniem kultu świątyni. Stanowisko autora zasada się na lewityzmie najściślejszym i to takim, który się wytworzył dopiero po długim panowaniu Kodeksu Kapłańskiego. Sposób, w jaki kronikarz przekształca dzieje starożytne w duchu lewityzmu, występuje tam najwidoczniej, gdzie możemy skonstatować spożytkowany przez autora materiał z ksiąg Samuela i Królewskich. Jakoż przedewszystkiem bije w oczy mechaniczne przeprowadzenie zasady, że wszelkie przewinienie pociąga za sobą karę natychmiastową, że każda klęska jest karą



Meczet, wzniesiony na grobie Abrahama.

za grzech, a następstwem bezpośredniem pobożności musi być szczęście niezawodne. Ztąd też kronikarz, mówiąc o Dawidzie, wcale nie wspomina, że był wodzem bandy i wasalem Filistynów, nie mówi o jego wiarołomstwie małżeńskiem i zbrodni względem Uryasza, milczy zupełnie o faktach smutnych w rodzinie Dawida i o sposobie wstąpienia na tron Salomona. Celem tych wszystkich przemilczeń — otoczenie Dawida, jako właściwego twórcy świątyni, nimbem świętości. Tylko spis ludności przeczytał mu autor za winę, spełnioną pod wpływem szatana. Kronikarz, pragnąc Dawidowi, a nie Salomonowi, który tolerował bałwochwalstwo, przypisać całą zasługę przygotowania wszystkiego, co było potrzebne do budowy świątyni i urządzeń kultowych, poświęca aż 7 rozdziałów szczegółom o gromadzeniu przez Dawida materiałów budowlanych (samego złota i srebra za 5 miliardów rubli) i o innych rozporządzeniach jego w tym kierunku. Nawet model świątyni i wszystkich naczyń kościelnych miał wręczyć Dawid Salomonowi wraz z wykazem, pochodzącym z ręki Jehowy. Poglądowi mechanicznemu, podług którego szczęście i potęga królów były w ścisłym związku ze stopniem ich pobożności, odpowiadają także i dane, dotyczące liczby wojowników. To też u kronikarza królowie najpobożniejsi rozporządzają wojskiem najliczniejszym, którego cyfry przesadził autor do śmieszności. I tak: Dawid miał 1 $\frac{1}{2}$  miliona wojowników, Józefat — przeszło milion, Asa — 580,000, Abia — 400,000 (przeciw 800,000 Izraelitów, z których pół miliona w boju poległo), Urya — 307,000, Amazyja — 300,000, Rehabeam — tylko 180,000. Wojska te zresztą służyły właściwie nie do walk, lecz co najwyżej do gnębienia i prześladowania, gdyż ufność w orężu i innych środkach zewnętrznych, jako grzeszna, obrażała uczucie teokratyczne kronikarza, który liczył tylko na działanie Jehowy bezpośrednie. Ze przy



takiem traktowaniu dziejów kronikarz przeprowadza od początku historyi prawo kapłańskie, jako prawo Mojżesza, w którego świetle ocenia wszystkie wypadki dziejowe — to już wynika z natury rzeczy. Zresztą, wszak autor wśród innych źródeł powołuje się także na „Midrasz do ksiąg Królewskich”, a *midraszim*, o których wkrótce obszerniej mówić będziemy, oznaczają specjalny gatunek pism, które zawierają dydaktyczny i budujący wykład ksiąg starych. Przekształcenie dziejów w „Kronikach” mogło nastąpić i pod wpływem podań ówczesnych, z których autor czerpał niewątpliwie, a które już od niewoli babilońskiej urobiły się zgodnie z prądami nowemi. Kronikarz odzwierciedla wiernie ducha swojego czasu, w którym rozpoczął się nowy sposób odtwarzania przeszłości narodu, t. j. *idealizowania* tej przeszłości i cofania nowych przepisów kultu aż do epoki Dawida. „Kronika” ma styl sobie właściwy, który przejawia nietylko nowe przykłady budowy zdania i składni, świadczące, że albo język był już w upadku, albo autor nie władał nim należycie, ale także właściwości rozliczne i odrębne formy wyrażenia, obce innym pismom powyżnianowym.

---

## VII.

**Okres grecki historyi Żydów aż do Antyocha Epifane-  
sa. — Hellenizacya Judaizmu. — Reakcyja, wywołana  
okrucieństwami Antyocha. — Makkabeusze. — Walka  
o swobodę religijną. — Niepodległość Judei pod rząda-  
mi Hasmoneuszów.**

Olbrzymie państwo perskie, które w okresie swego upadku było przedmiotem nienawiści Żydów

uzasadnionej, runęło pod ciosami Aleksandra W. Dla Żydów, którzy nie mieli pojęcia ani o rzeczywistym rozstroju Persyi, ani o starannych przygotowaniach wojennych, jakie poczynił przezorny Filip Macedoński, zjawienie się nagle Aleksandra było zjawiskiem wprost cudownem. Gdy król ten zwyciężył Dariusza Kodomana (333 r.), podbił Syryę północną, zdobył i ograbił Damaszek, gdy pod ciosami jego upadła Gaza i inne miasta filistyńskie, Żydzi nie mogli wątpić, że przejdą pod panowanie nowego pana. Podania ich opiewają, że Aleksander odwiedził w tym czasie Jerozolimę i że pod wpływem snu cudownego postanowił oszczędzać Żydów i obdarzyć ich nawet wielkimi przywilejami. Ale ta tradycja późniejsza, która miała na celu spotęgować sławę rasy żydowskiej, nie ma z prawdą historyczną nic wspólnego. Aleksander W., oddany całkowicie swym wielkim planom podbicia Egiptu, nie miał czasu na zbaczanie z drogi dla marnej gminy jerozolimskiej, skoro nawet zdobycie grodu tak ważnego, jak Damaszek, powierzył swemu generałowi. Węzwani o haracz, żywność i posiłki dla wojska, Żydzi musieli się poddać żądaniom króla wielkiego, a nie brak wskazówek, że dobrowolnie zasilali jego armię ochotnikami, gdyż pośród krajów, które zdobywał Aleksander, były liczne warstwy żydowskie, wrogo dla ciemiężców perskich usposobione. Za Aleksandra życie gminy żydowskiej w Palestynie uległo właściwie tej tylko zmianie, że płacono haracz nie Persyi, lecz Macedonii. Wielki kapłan Jaddua załatwiał, jak dawniej, sprawy miejscowe, podlegając gubernatorowi, który urzędował w Samaryi. Ale gdy podczas pobytu Aleksandra w Egipcie Samarytanie zamordowali Andromacha, który był zwierzchnikiem Coele-Syryi, wielu mieszkańców przypłaciło tę zbrodnię śmiercią lub wygnaniem, silna załoga macedońska 'sprowadzona została do Samaryi, a Żydzi (podług tra-

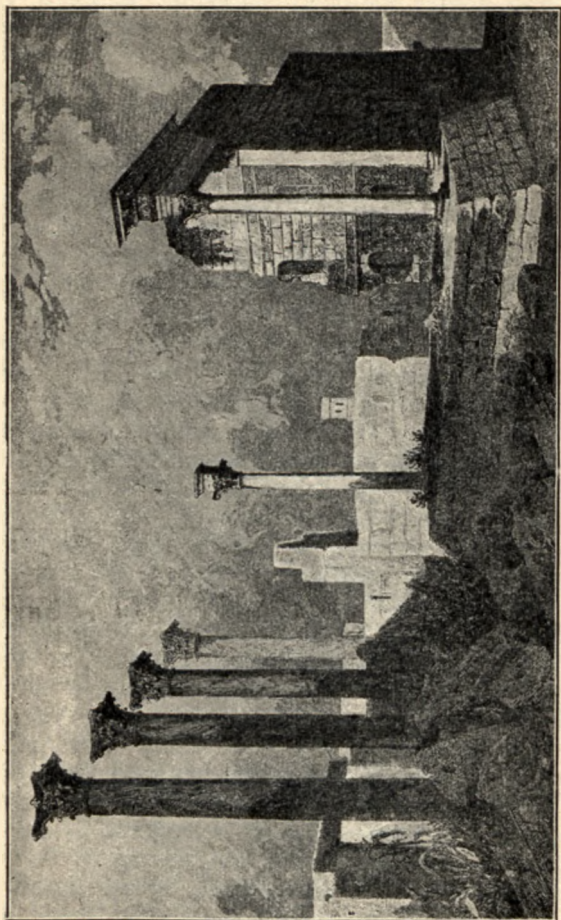
dycy późniejszej) otrzymali szmat posiadłości samarytańskich. Aleksander unieśmiertelnił krótki swój pobyt w Egipcie założeniem grodu nowego, Aleksandryi, której utorowało drogę do wielkości handlowej zniszczenie Tyru. Położona nad morzem, w pobliżu jeziora Mareotis, Aleksandrya miała wyborne stanowisko obronne, a zaopatrzona w przystań wspaniałą i połączona z Nilem kanałem, zdobyła monopol handlu wschodniego. Gród ten, zbudowany kosztem królewskim, należał do najpiękniejszych miast starożytnych, a na ludność jego składali się Egipcyanie, Grecy i Żydzi, rozmieszczeni w dzielnicach własnych. Żydzi mieszkali razem w stronie miasta północno-wschodniej, w dzielnicy otoczonej murami, żyjąc podług praw własnych i pod kierunkiem rodaka, który nosił tytuł *Alabarchy*. Rozumna polityka zdobywcy Egiptu ściągала do Aleksandryi wielu Żydów, których liczba za Ptolomeuszów ciągle wzrastała, tak, że z czasem gród ten stał się drugim największym ogniskiem Żydów w całym świecie.

Zdobywszy Egipt i złamawszy ostatecznie potęgę Daryusza pod Arbella w r. 331, Aleksander dotarł zwycięzko aż do Indusu, ale zanim zdołał zorganizować swe państwo olbrzymie, umarł w roku 323, nie zostawiając następcy. Wielki ten monarcha, obdarzając ustępstwami liberalnemi ludy podbite dla zjednania sobie ich lojalności, był nade wszystko szerzycielem kultury greckiej. Budując miasta greckie, wprowadzając kolonistów greckich i szerząc obyczaje greckie w całym państwie, uczynił kulturę helleńską modną na wschodzie, który jest z natury naśladowczym. Wskutek tych usiłowań życie ludów Azji południowo-zachodniej i Egiptu uległo rdzennemu przekształceniu pod wpływem greckim. Wpływ ten musiał dosięgnąć i Palestyny, gdyż takie miasta nadmorskie, jak: Gaza, Aszdod, Askalon, Joppa, Appolonia i Ptolomais

stały się szybko ogniskami ludności greckiej. Oprócz Samaryi, liczne miasta na wschód Jordanu, jak: Hippos, Gadara, Pella, Gerasa i Filadelfia, były skolonizowane i hellenizowane przez weteranów Aleksandra. Tym sposobem od początków okresu greckiego gmina żydowska w Palestynie była szczelnie otoczona silnym pierścieniem miast helleńskich. Podboje Aleksandra spowodowały zetknięcie się nagle i najściślejsze dwu wielkich prądów starożytnej myśli i kultury, wskutek czego rzeczywista historia cywilizacji ludzkiej w wiekach następnych jest tylko obrazem walki i ostatecznego zlania się żywiołów trwałych obu tych prądów.

Za następców Aleksandra W. Palestyna, stawszy się znów kością niezgody pomiędzy wielkimi potęgami Wschodu i Zachodu, wskutek położenia swego, nie mogła okupić spokoju nawet uległością niewolniczą. Pierwszego na nią ataku dokonał Ptolomeusz Soter, syn Lagusa, który po śmierci Aleksandra ustalił swe panowanie nad Egiptem. Jerozolima, zaatakowana podczas sabatu, gdy Żydzi w tym dniu walczyć nie chcieli, została zdobyta, a część ludności miejskiej i wiejskiej wywieziono z Palestyny do Egiptu. W kraju tym, który pomimo wspomnień prastarych, miał zawsze dla Żydów siłę przyciągającą, zdobywali oni pod rządami Ptolomeuszów coraz większe wpływy i dobrobyt. Wyzbywszy się wszelkich pretensyj narodowych, Żydzi w Egipcie byli wiernymi poddanymi swych władców, którzy ich otaczali swoją opieką, a mając ambicje bardzo skromne i przystosowując się łatwo do otoczenia, rozwijali w wielkich centrach Egiptu swój gieniusz handlowy, który im dawał potęgę i znaczenie. Jakoż wkrótce Żydzi stali się najpotężniejszym filarem państwa Ptolomeuszów, zdobywając pod władcami słabszymi wpływy coraz silniejsze, co jednakże potęgowało nienawiść do Żydów zarówno





Bostra, stolica Idumei

ze strony krajowców, jak i kolonistów samarytańskich.

Pod koniec wieku IV wybuchła walka w Palestynie pomiędzy Ptolomeuszami a potężnym współzawodnikiem Antygonem, który, podbiwszy kraj ten około r. 315, musiał go oddać w r. 312, wskutek klęski jego syna Demetriusa pod Gazą. Według historyka Józefa, Ptolomeusz miał w tym czasie przybyć do Jerozolimy i skłonić wielu Żydów do opuszczenia Palestyny dla Egiptu, a w liczbie wychodźców miał być Hezekiasz, członek wysokiej rodziny kapłańskiej, który zdobył wielki szacunek wśród swego ludu. Po śmierci Antygona, który zginął w bitwie pod Ipsus r. 301 przed Chr., Ptolomeusze utrzymali, z małemi przerwami, panowanie swoje nad Palestyną prawie przez wiek cały, pomimo, że Seleucydowie nie przestawali rościć pretensyj do tego kraju. Seleukus I, założyciel Antyochii około r. 300, usiłował wielkimi przywilejami przyciągać Żydów do tej stolicy, zabezpieczając im równe prawa z Macedończykami i Grekami. Musiały te ponęty oddziaływać na Żydów, gdyż wielką ich liczbę spotykamy później w Antyochii i w Azji Mniejszej. Wszelako Ptolomeusze mieli więcej uznania pośród Żydów, których tradycje poczytują Ptolomeusza II Filadelfa za opiekuna świątyni, za mecenasa przekładu Pisma Św. na język grecki i za oswobodziciela wszystkich jeńców żydowskich w swoim królestwie. Następca jego, Euergetes, miał złożyć w świątyni jerozolimskiej ofiary bardzo bogate. Płacąc Ptolomeuszom haracz nie nazbyt wielki, Żydzi okupywali nim spokój zupełny i możliwość swobodnego załatwiania swych spraw wewnętrznych. Doszło nawet do tego, że niejaki Józef, krewniak arcykapłana Oniasza II, wkradłszy się w łaski króla obietnicą podwojenia dochodu z podatków w Syrii i Fenicyi, jeśli mu będzie powierzony urząd zbieracza jeneralnego, przez lat 23 gnębił te kraje zdzier-

stwem niemiłosiernem, oszczędzając wzamian rodaków swoich w Palestynie. Te jego rządy podatkowe, potęgując nienawiść ludów sąsiednich i demoralizując Żydów, stały się dla nich przyczyną całego szeregu klęsk rozlicznych.

Tymczasem polityczny upadek Ptolomeuszów datuje się z wstąpieniem na tron Filopatora, z którym rozpoczął walkę Antyoch III, słusznie nazwany „Wielkim,” król Seleucydów od r. 224 przed Chr. Wskutek zdrady jednego z jenerałów egipskich, Antyoch stał się w r. 218 panem Syrii i Palestyny, ale już w roku następnym Filopator odzyskał te kraje po zwycięskiej bitwie pod Rafią. Skoro jednak po śmierci tego monarchy pięcioletni syn jego zasiadł na tronie w r. 205 przed Chr., Antyoch w dwa lata później podbił Palestynę, armię zaś egipską, która chciała kraj ten odzyskać, zniszczył zupełnie w r. 198. Położenie Żydów, szarpanych przez obie armie, było w tym czasie okropne. Wielu z nich wpadło w niewolę, inni ratowali życie ucieczką, reszta zaś poddała się skwapliwie Antyochowi w nadziei utrzymania niezależności, która, niestety, chybiła. Bądź co bądź, Antyoch, widząc zupełne zniszczenie kraju i stolicy, uwolnił Żydów na lat trzy od podatków, które po upływie tego terminu miały być w porównaniu z dawnymi zmniejszone o  $\frac{1}{3}$ . Prócz tego, chcąc zaludnić kraj opustoszały, Antyoch wrócił swobodę i mienie Żydom, sprzedanym w niewolę i zabezpieczył gminie nie tylko zupełną wolność religijną, lecz także prawa żydowskie. Prócz tego Antyoch przesiedlił 2,000 rodzin żydowskich z Mezopotamii i Babilonu do Frygii i Ligii, prowincyj stale buntowniczych, dając im ziemie wolne od podatków przez lat 10, ziarno na zasiew i odpowiednie środki utrzymania w pierwszym roku, a wymagając wzamian strzeżenia interesów królewskich. Widocznie Seleucydzi, podobnie jak Ptolomeusze, uważali Żydów za poddanych bardzo użytecznych.

Wszelako już następca Antyocho, Seleukus IV, usiłował ograbić świątynię jerozolimską przy pomocy Żyda, Simona, strażnika świątyni, który, pokłóciwszy się z arcykapłanem Oniaszem III, zachęcał króla do rabunku. Skarb ocalony tym razem dostał się następnemu królowi, który, zasiadłszy na tronie w r. 176 przed Chr. jako Antyoch Epifanes, stał się katem Żydów.

Zanim opowiemy o teroryzmie tego monarchy i następstwach ucisku, któremu zawdzięczali Żydzi swe wyzwolenie, wypada powiedzieć słów kilka o wpływie hellenizmu na judaizm w okresie greckim. Pod rządami Greków wielka liczba Żydów, opuściwszy siedzibę palestyńską rozpraszała się dalej po całym świecie. Dążność do centralizacji, niezmiernie silna w ostatnim wieku panowania perskiego, przyjęła kierunek wprost przeciwny. Zarówno pod wpływem siły, jak i z własnej woli, Żydzi rozpraszali się coraz bardziej, wytwarzając kolonie własne od Indusu do Słupów Herkulesa i od oceanu Indyjskiego do morza Czarnego. Żydzi na Wschodzie prawie całkiem zniknęli na czas długi, gdyż nowi emigranci do Egiptu, w połączeniu z pobratymcami, dawniej w tym kraju osiadłymi, przewyższyli w końcu liczebnie swych współrodaków palestyńskich. Żydzi egipscy, zabrawszy z sobą kopie ksiąg świętych, a zwłaszcza praw, badali je i stosowali z pietyzmem w swych synagogach. Będąc tak blisko Jerozolimy, odbywali do niej pielgrzymki dla obchodzenia uroczystych świąt religijnych i zasilali najskrupulatniej skarb świątyni płaconemi dobrowolnie podatkami. Żydzi egipscy, a zwłaszcza aleksandryjscy, związani bezpośrednio z życiem greckim i otoczeni atmosferą myśli greckiej, oddziaływali potężnie na Żydów palestyńskich, wytwarzając coraz szerszy typ judaizmu. Oddani całkowicie handlowi, musieli, rzecz prosta, przejąć język, który, będąc zmodyfikowaną i uproszczoną for-



mą greckiego języka klasycznego, otworzył Żydom jednocześnie przystęp swobodny do skarbów literackich Hellady. Jakoż język ten już dawniej wyrugował w Egipcie mowę hebrajską, która nawet i w Palestynie prawie zupełnie wyszła z użycia, zastąpiona przez język aramejski. Wpływ grecki na Żydów palestyńskich musiał się wzmacniać i z tej przyczyny, że zalewał on potęgą swoją wszystkie ludy wokół Judei. Nietylko Azja Mniejsza, gdzie hellenizacja była już w połowie dokonana, ale Syrya, Fenicya, Assyrya starożytna, Krainy Kaukaskie, starożytna Chaldeja, Medya, Persya, aż do Baktryany—wszystko się hellenizowało, przyjmując religię, język, zwyczaje i strój Greków, a ten wpływ helleński uderzał ciągle w małą wysepkę żydowską i jej warownią Jerozolimę. Zresztą, wielkie wypadki, wstrząsające całym Wschodem od r. 330, musiały zapładniać wyobraźnię i rozszerzać widnokręgi pojęć. Niepodobna, aby wśród Żydów Judei umysły bardziej otwarte nie były uderzone tą szczupłością miejsca, którą kraj ich zajmował na ziemi i nie dostrzegły wielkiej przesady w owych pretensjach żydowskich, że losy rodu ludzkiego zależą mniej lub więcej od dokładności, z jaką ludzie stosują się do prawa tak wyjątkowo złożonego. W dodatku purytyzm żydowski ze swoją poprawnością obrzędową był przy pewnych stronach poważnych haniebnie nudny, zwłaszcza dla ludzi umiających ocenić przyjemności bytu. Dla tych właśnie Żydów hellenizm posiadał swój urok niewysłowiony. Umysłom poważnym dawał on swoją literaturę, swą filozofię, nauki i sztuki, dla umysłów powierzchownych miał swą wesołość pogodną, swoją wytworność najwyższą, swoje rozkosze i rozrywki wykwintne, zaprawne zwykle dobrym smakiem. Judaizm nie mógł nawet imponować moralnością, bo i ta była niższa od greckiej, a w dodatku mniej przyciągająca. Du-

chowna odporność Żydów malała ciągle pod tchnieniem formalizmu religijnego, który dał wprawdzie ludowi arcy-kapłanów, ale nie mógł zaszczerpić moralności, pomimo, że wśród tych dygnitarzów świątyni trafiali się tacy, jak Simeon II (225 — 195) „Sprawiedliwy,” zwany w podaniach rabinicznych „wielkim nauczycielem i dobroczyńcą narodu.” Jemu to przypisują zdanie, że „świat spoczywa na trzech rzeczach: na prawie, nabożeństwie i dobrych uczynkach.” A jednak właśnie ów wpływ helleniski przyjął się najprzód w arystokracji kapłańskiej. Te rodziny bogate, uprzywilejowane, używające wielkiej swobody w stosunkach ze znakomitościami zagranicznymi i mało przyjazne dodatkom prawodawczym, które piarze otoczyli zakon niby płótem cierniowym, posiadały w swoim środowisku najwięcej żywiołów podatnych do hellenizacji. Dla wielu z nich życie w miastach greckich było nieskończenie przyjemniejsze, niż w Jerozolimie, gdzie pietyzm mroźny rzucał na dnie i w nocie zasłonę smutku i monotonii. A w końcu i moda miała swą siłę. Trzeba się było wyróżnić arystokratycznie od szarego tłumu bigotów. Było więc w dobrym tonie żyć po grecku, zmieniać imię hebrajskie na greckie, nosić strój Greków i, jeśli nie zrywać zupełnie z Zakonem, to przynajmniej unikać jego jaskrawości w święceniach sabbatu, w pokarmach i stosunkach blizkich z cudzoziemcami. Naturalnie, wszystko to się stało nie odrazu, lecz przez infiltrację powolną, która jednak spotężniała bardzo, gdy Palestyna, przeszedłszy od Ptolomeuszów do Antyocho W., stała się przynależnością Syryi. Dzięki ustępstwom tego króla, obok arcykapłanów istniał także senat (*heber*), t. j. rada starych (*Gerusia*), jako ciało, mające władzę prawodawczą i wykonawczą, i Zgromadzenie narodowe do rozstrząsania spraw publicznych, złożone z kapłanów i ludu (ἡ συνταγματική), a piarze świątyni, oraz śpiewacy święci byli urzę-

dnikami publicznymi, którzy razem z senatorami i kapłanami żądnych podatków nie płacili. Dobrobyt ogólny wzrastał bardzo szybko, Jerozolima stała się miastem wielce bogatym, „złoto było potęgą najwyższą zarówno w Judei, jak i w Aleksandryi,” a „podarunki i łapówki zaślepiały mędrca.” Jak przed wygnaniem, tak i teraz sędziowie nieprawiali sprawiedliwość, a „biedacy byli pastwą bogacza.” Judaizm przedstawiał w tej epoce sprzeczności zadziwiająca. Obok mężów, jak Szymon Sprawiedliwy, grasowali szeroko tacy karyerowicze, jak Józef, zbieracz podatków, gdyż z jednej strony wpływ zwierzchników greckich szerzył zgniliznę moralną w całym narodzie, z drugiej zaś, pod rządem prawa kapłańskiego, które przestrzegało rytuału—nie uczynków dobrych, czyny najbezwstydniejsze były często tolerowane. Żyjąc wspomnieniami wielkiej przeszłości i dbając tylko o instytucje obrzędowe, Judaizm helleński w swych przedstawicielach najlepszych mało się troszczył o sprawę życia narodowego, byleby służba boża w świątyni nie była przerwana ani na chwilę. Dla niego szczegóły ceremoniału miały więcej wagi, niż wzrost lub upadek narodów. Ideały więc Żydów ówczesnych były czasowe i ciasne, a ich pojęcia o religii wcale nie budujące, ani ponętne. Zresztą było rzeczą niemożliwą, ażeby wszyscy uczniowie Judaizmu zachowali wiarę nieskażoną w długim okresie doświadczeń bolesnych i rozczarowań. Już przed Nehemiaszem sceptycyzm kielkować zaczął, a spotęgowały go bardzo zawody i klęski w okresie greckim, podrywając w wielu jednostkach wiarę dawniejszą w doktryny zasadnicze judaizmu. W tej dążności sceptycznej musiał także podtrzymywać wielu Żydów wpływ bezpośredni i pośredni myśli filozoficznej mistrzów greckich, która się też uzewnętrżniła we współczesnych płodach literackich, jak to w swoim miejscu zobaczymy. To też za panowania Ptolomeuszów, któ-

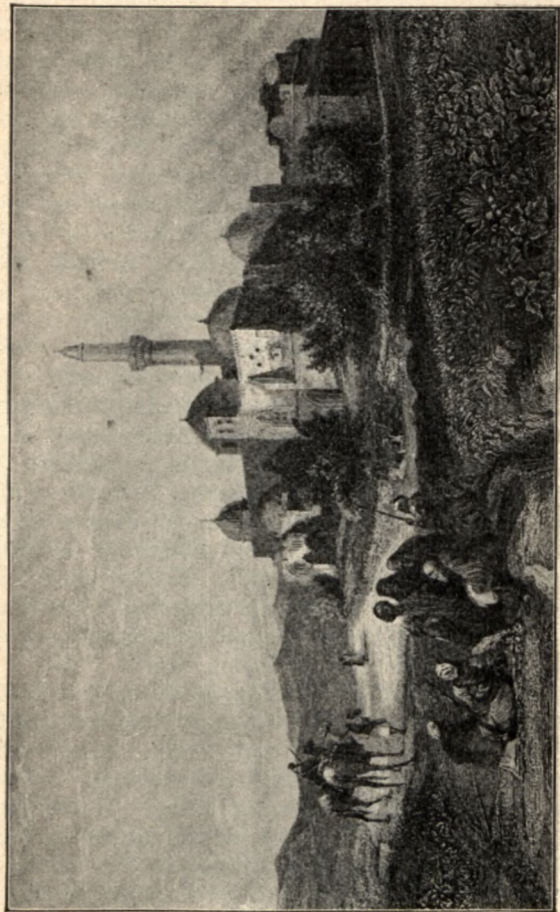
rych rządy były względnie spokojne, idee greckie, zwyczaje i moralność grecka podbijały Palestynę coraz bardziej. Potężna siła przyciągająca żywiołów greckich, podtrzymywana w dodatku przez powagę rasy panującej, rzucała silny blask dookoła, w którego świetle surowa religia Jehowy z jej obyczajami prostymi, z jej moralnością formalistyczną zdawała się być wierzeniem prowincjonalnem i bezpłodnem. Wszystkie ludy Palestyny, nie wyłączając Samarytanów, naśladowały swoich zdobywców. Język grecki hellenistyczny stał się językiem nie tylko handlu, lecz i towarzystwa oświeconego; literatura grecka była przedmiotem studyów wszechstronnych, a obyczaje greckie stały się wzorem w całej Palestynie południowo-wschodniej. Niebezpieczeństwo shellenizowania się zupełnego było dla Żydów tem większe, że przyjmując strój, język i obyczaje greckie, Żyd mógł zdobyć łatwo i majątek wielki i wpływ polityczny. To też pod koniec okresu greckiego liczba Żydów, którzy „chodzili dwiema drogami,” t. j. zachowując formalnie wiarę pra-ojców, hellenizowali się całkowicie, była bardzo wielka, nawet w rodzinach duchowieństwa wyższego. A obok tego wzrastała także i liczba apostatów zupełnych, którzy, porzucając religię Jehowy, starali się ukrywać nawet swe pochodzenie, byleby mogli utonąć całkiem w rozkoszach życia greckiego. Bogaci i wpływowi potomkowie Józefa stali się prowodyrami stronnictwa greckiego, które, potężniejąc coraz bardziej, sięgnęło nawet po rządy w gminie. I byłby niewątpliwie, przy dłuższym okresie pokojowym, judaizm Ezdrasza rozplątał się bez śladu w toni greckiej—gdyby nie okrutny Antyoch Epifanes, który, nie licząc się wcale z naturą ludzką, chciał przyspieszyć proces hellenizacji Żydów za pomocą tyranii, okrucieństw i prześladowań. To odwieczne zaślepienie tyranów bywa często błogosławieństwem dla ludów: dobrowolnie idąc



ku przepaści, cofają się one pod batem, który ich do niej zapędza!...

Antyoch, pragnąc przyspieszyć hellenizowanie Judei za pomocą stronnictwa greckiego, któremu przewodniczył Jazon, mianuje tego męża arcykapłanem w miejsce wiernego judaizmowi brata jego, Oniasza III. Jazon kazał zbudować gimnazjum na modłę grecką, w którymby młodzież żydowska mogła uprawiać gry atletyczne, odbywane, po grecku, nago. Pomimo, że nowość ta była przeciwna moralności żydowskiej, która potępiała nagość zupełną, to jednak gimnazjum znalazło wielu zwolenników. Doszło do tego, że Żydzi, wstydząc się występować publicznie i nago „ze znakiem świętym przymierza”, maskowali go za pomocą środków chirurgicznych, a w rodzinach hellenizowanych zaczęto uchylać się od obrzezywania chłopców. Ale pomimo gorliwości Jazona, który nawet chciał wysłać od Żydów delegację do Tyru na uroczystości Heraklesa, t. j. właściwie Baala Melkarta, pewien Menelaus, za obietnicę płacenia Antyochowi o 300 talentów więcej, otrzymał arcykapłaństwo. Skoro jednak ten nowy dostojnik, nie mogąc zebrać z podatków takiej sumy, zaczął podbierać skarb świątyni, lud, oburzony tem świętokradztwem, zamordował przy skarbie Lizymacha, sługę Menelausa, i wystąpił do Antyocha ze skargą na arcykapłana. Ale monarcha skazał na śmierć oskarżycielów. Gdy w tym czasie (r. 172 przed Chr.) wybuchła wojna o Palestynę pomiędzy Ptolomeuszem VI a Epifanese, Jazon, chcąc odzyskać arcykapłaństwo, wtargnął do Jerozolimy i obległ Menelausa w cytadeli. Ale gdy arcykapłan kazał wycinać rodaków własnych, Jazon uciekł i umarł na wygnaniu, a krok jego, poczytany przez króla za hunt Judei, skłonił Antyocha do zemsty. Jakoż, wtargnąwszy do Jerozolimy, wyciął w pień mężczyzn, kobiety i dzieci, niedobitków zabrał w niewolę, a skarb

świątyni złupił doszczętnie, mianując wodzem stolicy Filipa, Frygijczyka, wielkiego łotra. Prócz tego, powodowany żądzą złota i pragnąc spoganizować Żydów, t. j. unicestwić raz na zawsze ich „zabobony”, zabronił: święcenia sabbatu, składania ofiar Jehowie, wszelkiej praktyki obrzędowej i obrzezania. Wobec utraty kultu własnego i konieczności przejścia na poganizm, jedni godzili się z losem, a inni, dzierżąc w swych dłoniach księgę praw — z całym bohaterstwem szli na śmierć. Na czele 22,000 żołdaków Apolloniusz, generał syryjski, wszedł do Jerozolimy, a wyczekawszy sabbatu, żeby podejść Żydów bezbronnych, rozpoczął rzeź bezlitosną. Świątynię odarto, a kobiety i dzieci zabrano w niewolę, mury miasta zniszczono, a liczne domy stały się pastwą płomieni. Kto mógł—uciekał bądź do Egiptu, bądź do kryjówek judejskich, a miejsce zabitych i zbiegów zajęli cudzoziemcy. Pozostawiono tylko fortecę, która przez lat 27 groziła miastu.—I teraz w dawnej świątyni wzniesiono ołtarz pogański ku czci Zeusa, z którego krew świńska tryskała na miejsce najświętsze, a lud, pod grozą tortur, musiał w tych ofiarach pogańskich uczestniczyć. Księgi Praw Mojżeszowych były niszczone, a ich obrona śmiercią karana. W tej chwili strasznej nie pozostawało Żydom nic innego, tylko przyjmować poganizm lub ginąć. Był to dzień rozpacz, ale zarazem i... rozbudzenia. Garstka wiernych prawu Mojżeszowemu wytrwała, krzepiona krwią męczenników, których, podług historyka Józefa, Antyoch kazał batożyć, wrywać im ciało kawałami, a następnie żywych i umarłych „wieszać na krzyżu”, a „matki, które obrzezały swe dzieci, były z wiszącymi u ich piersi niemowlętami oprowadzane po ulicach Jerozolimy, zrucane z muru wysokiego i zabijane.” Te okrucieństwa barbarzyńskie, których obraz ponury przedstawiają nam „Księgi Makkabejskie”, łamał i skłaniał do uległo-



Meczet Dawida na górze Sion w Jerozolimie.

ści tyranowi charaktery słabsze, małoduszne, ale zarazem budził odporność i fanatyzm pośród Hasydów, t. j. „pobożnych”, gotowych do walki śmiertelnej w obronie wiary. Historia pierwszych Hasmoneuszów—pisze prof. Reville—jest jedną z najbardziej wzruszających kart w dziejach ludzkości. W historii religijnej budzi ona ten sam rodzaj sympatii, jaką w historii politycznej wywołuje wiekopomna obrona Grecyi, zalanej przez armie Dariusza i Kserksesa. W jednym i drugim wypadku nadzwyczajna nierówność sił i tryumf końcowy wojownika nieporównanie słabszego, który czerpał energię niespożytą w piękności swej sprawy i swoim bohaterstwem ocalił od zniszczenia zarodki cenne mających kiedyś zajaśnieć nad światem wielkich idei—rzucają blask wyjątkowy na te dwie wojenne epeje. Gdyby nie zwycięstwa Milcyadesa, Temistoklesa i Pauzanasza, wielka cywilizacja zachodnia byłaby stracona. Gdyby powstanie żydowskie z r. 166 przed Chr. było zmiażdżone, judaizm byłby utonął w helenizmie bezbarwnym, a wraz z judaizmem i ów ferment, który miał obdarzyć ludzkość „wodą żywą religii wiecznej.” Wojny medyjskie uświęciły słuszość praw narodowości; powstanie Hasmoneuszów objawiło potęgę nieujarzmioną sumienia religijnego.

Gdy w mieście Modein, o 20 mil na północ-zachód od Palestyny, wiekowy kapłan Mattathias własną ręką zamordował Żyda, który złożył ofiarę na ołtarzu pogańskim, i komisarza królewskiego, który nakłaniał do tej ofiary, a następnie zburzył i ołtarz, wieść o tej odwadze Mattathiasa była oczekiwaną iskrą elektryczną, która wzniciła pożar walk bohaterskich o niepodległość, a właściwie o wolność religijną. Wzywając wszystkich współbraci, wiernych Jehowie, do boju na śmierć lub życie, Mattathias w towarzystwie pięciu dzielnych synów uciekł w góry judzkie, w puszcze Be-



thavenu, ponad doliną Jordanu i ztąd, na czele powstańców, którzy ku niemu pośpieszyli, rozpoczął walkę partyzancką. Burząc ołtarze pogańskie, skazując na śmierć odstępców żydowskich i zmuszając rodziców do obrzezania swych dzieci, Mattathias szarpał zarazem, gdzie się tylko dało, drobne oddziały syryjskie. Skoro zaś po stronie walczących stanęło stronnictwo prawowiernych Hassydów, siła powstańców z dnia na dzień rosła, pomimo, że stronnictwo greckie nie bardzo powstaniu sprzyjało. Prawie po roku walki dzielny wódz-kapłan zakończył życie w r. 167 przed Chr., „ku wielkiej żałości wszystkich Izraelitów.” Czując zgon blizki, Mattathias zalecił swym pięciu synom wierność dla Zakonu i wytrwałość w walce, tudzież mianował drugiego z nich, Simona, jako najmędrszego, wodzem naczelnym, a trzeciego, Judasza, generałem. Nazwa „Makkabeuszów”, związana z tymi synami, miała powstać od przydomka „Makabeusz”, t. j. (ὁ μακκαβαίος = młot), nadanego Judaszowi, miano zaś „Hasmoneuszów” otrzymali oni od swego dziada, Hasmona. Wkrótce Judasz (166—161 przed Chr.) złożył dowody, że był jednym z największych wojowników w Izraelu; odżył w nim duch Jozuego. Zapal nadzwyczajny — pisze prof. Stevenson Riggs—przezorność, stanowczość i energia Judasza umiały natchnąć szczupły jego zastęp taką wiarą w wodza swojego, że mała ta armia była zdolna do wywalczenia zwycięstw prawie cudownych. Rozbiwszy naprzód wojsko Apoloniusza, gubernatora Samaryi i Judei, który zginął w tej walce, Judasz rozbił następnie armię Serona, wodza Coele-Syryi, w Beth-horon, gdzie także poległ ten dowódca, a wraz z nim legło 800 wrogów. Nie mogąc sam wystąpić przeciwko Żydom, z powodu braku pieniędzy, tem więcej, że jednocześnie wojował z Partią, Antyoch wysłał na pole walki Lizyasza, najpierwszego ze swych generałów, który objął do-

wództwo naczelne nad armią, złożoną z 40,000 piechoty, 7,000 konnicy i oddziału słoniów, pod wodzą jenerałów doświadczonych: Ptolomeusza, Nikanora i Gorgiasza. Judasz, dzięki zręcznemu manewrowi, spadł jak piorun na tyły korpusu Gorgijusza pod Emmaus, i 3,000 żołnierza położył trupem, a cały obóz, pełen złota, srebra i jedwabiu stał się łupem zwycięzcy (166 przed Chr.). Gdy w roku następnym równie świetne zwycięztwo odniósł mężny Judasz nad Lizyaszem, Żydzi, ożywieni duchem tryumfu, pośpieszyli do Jeruzalem, żeby w świątyni zniszczonej wznieść ołtarz Jehowie i doprowadzić mury do porządku. Jakoż w trzy lata po pierwszej ofierze, złożonej w tem miejscu Zeusowi olimpijskiemu, zapłonęły na ołtarzu nowym ofiary Bogu Izraela, a pagórki wokół świątyni rozbrzmiewały modlitwą dziękczynną, płynącą z serc wdzięcznych ku Jehowie. Pomimo pokoju, zawartego z Lizyaszem w r. 162, który zabezpieczył Żydom swobodę religijną, wojna, wskutek napaści Syryjczyków, nie ustała i przysłała też kolej na 3-go wodza Nikanora, nad którym Judasz odniósł świetne zwycięztwo w r. 161, obchodzone później uroczyście jako „Dzień Nikanora.” Dzięki tym zwycięztwom, Judasz był panem położenia—na chwilę, bo nie mógł wątpić, że nowa armia syryjska spadnie na Judeję wyczerpaną. W niepewności o jutro, Judasz postanowił, na nieszczęście Żydów, zwrócić się o pomoc do jedynej potęgi, która była już znana śród gór judajskich — do Rzymu. Jakoż wkrótce po bitwie pod Adasa Judasz wysłał Eupolemusa i Jazona, jako ambasadorów, do senatu rzymskiego, dla zawarcia z nim związku „przyjaźni i przymierza”, z którego pomocą mogliby Żydzi wyswobodzić się z jarzma syryjskiego. Senat przyjął serdecznie posłów żydowskich i zawarł z nimi traktat, spisany na tablicach bronzowych, mocą którego Rzymianie i Żydzi mieli sobie wzajemnie pomagać w czasie

wojny. Ale zanim posłowie wrócili z przymierzem, nowy wódz syryjski, Bachides, na czele 22,000 wojska wtargnął do Judei, w której zapal wojenny po tylu wysiłkach osłabł widocznie. Judasz, mając za ledwie 8,000 wojowników, stanął do boju wbrew radom ludzi rozważniejszych i, po całodziennej walce rozpaczliwej pod Eleasa, poniósł klęskę zupełną i śmierć bohaterską, która naród cały pogrążyła w ciężkiej żałobie (161 przed Chr.). Prześladowania na wielką skalę powróciły z siłą dawniejszą, hellenizm znów tryumfował, a w dodatku klęska głodowa wypełniła miarę niedoli. W swej czci i wdzięczności dla rodu Hasmoneuszów, naród wybrał „rządcą i wodzem” brata Judasza, Jonatana, który był więcej dyplomata i politykiem, niż generałem (161 — 143). Lawirując zręcznie pomiędzy pretendencjami syryjskimi, umiał on w wszystkich wyzyskać i słabość Syrii obrócić na korzyść Judei.

Otrzymałszy za sojusz naprzód arcykapłaństwo i tytuł księcia Judei od Demetriusza I, a następnie od Aleksandra Balasa purpurę, tytuły: *πατριάρχης* i *μεγαλειάρχης*, tudzież miasto Ekron z przyległościami, a w końcu trzy powiaty graniczne od Demetriusza II, Jonatan, wolny od kłopotów wojennych, zajął się oczyszczeniem narodu z apostatów, zdobywając sobie w ten sposób miłość Hassydów. A gdy wkrótce wybuchła rewolucya w Syrii i Demetryusz był we własnym pałacu uwięziony, Jonathan, za obietnicę usunięcia załóg syryjskich ze wszystkich fortec Judei, udał się na czele 23,000 żołnierzy do Antyochii i oswobodził króla. Lecz gdy Demetryusz nie dotrzymał zobowiązania, Jonathan, stanąwszy po stronie Antyocha, który rozpoczął walkę o Syryę z Demetryuszem, pobił wiarołomcę i odnowił przymierze z Rzymem. Było to ostatnie powodzenie Jonathana, który, wciągnięty w zasadzkę przez Tryfona, pretendenta do korony syryjskiej, dostał się do niewoli wraz z oddziałem

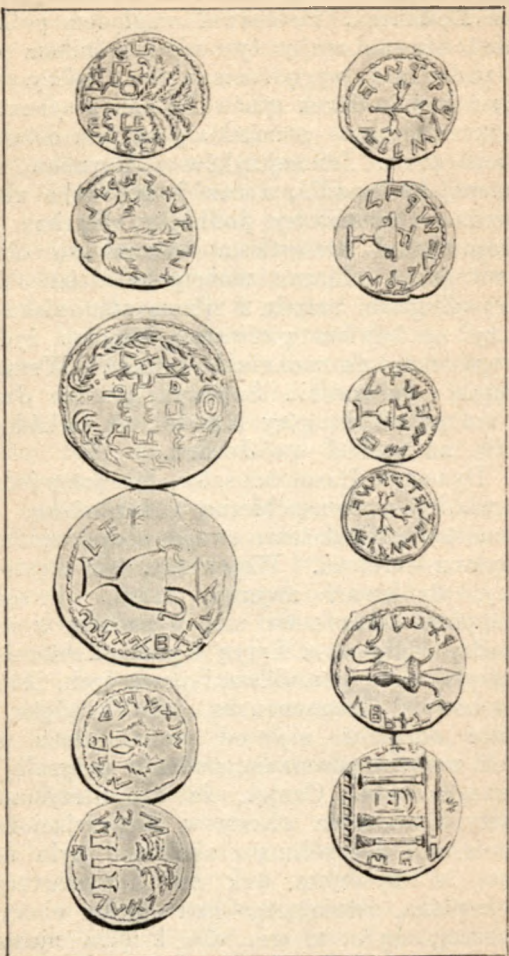
wojska i był wkrótce potem zamordowany, a miejsce jego zajął ostatni i bodaj najszlachetniejszy z Hasmoneuszów, Szymon (142—135 przed Chr.).—Przezorny ten książę, stanąwszy po stronie Demetriusza w walce z Tryfonem, odzyskał zupełną niepodległość dla Judei w r. 143 przed Chr. Dzierżąc wszystkie fortece krajowe w swych rękach i zdobywszy nawet Gazarę, która mu tamowała drogę do morza, Szymon rozwinął handel, dźwignął rolnictwo i wogóle podniósł pod każdym względem dobrobyt kraju, za co też wdzięczna Judeja mianowała Szymona władcą dziedzicznym, który nawet rozpoczął sam bić monety w postaci szekelów i pół szekelów. — W ciągłej obawie przed Syryą, Szymon odnowił przymierze z senatem rzymskim, który rozesłał listy do Egiptu, Syrii, Pergamu, Kapadocyi i innych mniejszych państw niepodległych z zastrzeżeniem, żeby nie wojowały z Judeą, ani pomagały jej wrogom.

Po śmierci Szymona, który w czasie objazdu Judei był wraz z dwoma synami zdradziecko zamordowany przez własnego zięcia, Ptolomeusza, marzącego o koronie Judei, wstąpił na tron trzeci syn króla, Jan Hyrkanus (135—104 przed Chr.), jeden z największych monarchów judzkich. Początek panowania tego księcia był niefortunny, nie udało się bowiem Hyrkanowi ukarać szwagra, Ptolomeusza, który mu i matkę zamordował, a co gorsze, musiał, wskutek długiego oblężenia Jerozolimy przez Antyocha VII, Sidetesa, króla Syrii, poddać się temu zwycięzcy pod bardzo ciężkimi warunkami. Skoro jednak Antyoch zginął, a miejsce jego zajął słaby Demetryusz II, Hyrkan, pierwszy z książąt żydowskich, wynajął wojska zagraniczne, ku wielkiemu niezadowoleniu Żydów, i z temi zastępami najemnymi zdobył Medabę, Samegę i Sichem, niszcząc na górze Gerizim świątynię samarytańską, która istniała przez lat 300 jako rywalka świątyni jero-



zolimskiej. Pokonawszy Idumejczyków, Hyrkan, niepomny cierpień współziomków swoich pod teroryzmem Epifanesa, zastosował względem pobitych jego metodę, nakazując tym nieszczęśnikom obrzezanie pod grozą wypędzenia z ziemi ojczyściej. Ten przymusowy związek synów Edomu z synami Jakóba—pisze Graetz—pomścił się na tym ostatnim, albowiem przez Idumejczyków i Rzymian dynastia hasmonejska upadła, a naród żydowski uległ zniszczeniu. Dokonawszy podbojów, Hyrkan panował spokojnie nad królestwem stosunkowo obszernem i kwitnącem. Liczne monety miedziane świadczą o niepodległości narodu i silnem stanowisku Hyrkana, był on bowiem pierwszym księciem żydowskim, którego imię na monetach wybito. Wreszcie, po zdobyciu i zniszczeniu Samaryi, granice Judei sięgały na północ do góry Karmel, na zachód do Scytopolis, na wschód—po Jordan.

Dynastia Hasmoneuszów, łącząca w jednej osobie władzę i monarchiczną i kapłańską, musiała z konieczności położenia swego podporządkować arcykapłana—królowi. Wojownicy, tak często tryumfujący, dyplomaci zręczni, rządcy i sędziowie, wszczepiani ustawicznie siłą wypadków w wir walk pomiędzy Egiptem a Syryą i pretendentami do tronu syryjskiego, poszukiwani przez tych, którzy ich potrzebowali, Hasmoneusze, jako książęta, musieli istotnie odróżnić się od bohaterskich a skromnych wodzów powstania, twórców przyszej wielkości swego domu. Czując, że dla utrzymania swej dynastyi i budzenia obawy w nieprzyjaciolach panowanie nad Jerozolimą z okolicami było niedostateczne, że terytorjum tak małe, wystarczające dla arcykapłana, istniejącego pod opieką obcej potęgi militarnej, było niczem dla księcia niezależnego, Hasmoneusze usiłowali wytworzyć królestwo prawdziwe, królestwo Dawida i Salomona, w duchu tradycy zawsze w narodzie żyjących. Lecz czyż mieli



Momely Makkabuszó.

dla większej swobody ruchów wyrzec się arcykapłaństwa? Byłoby to wielce niepolityczne, gdyż ta godność dawała im również i władzę moralną nad całym ludem żydowskim, przywiązany wówczas bardziej, niż kiedykolwiek, do swego Zakonu religijnego i do związanych z nim instytucyj kapłańskich. Jednakże łatwo już było przewidzieć, że książę będzie krzywdził kapłana i naodwrot. t. j., że potrzeby, nieodłączne od stanowiska głowy państwa, będą się klócić na każdym kroku z wymaganiami kapłańskimi i że z drugiej strony charakter kapłański księcia będzie mu często przeszkadzał jako władcy. Arcykapłan w Jerozolimie musiał dawać przykład najściślejzego przestrzegania Zakonu, który miał wymagania nadzwyczajne. Mógłże więc książę być mu zawsze wiernym, czy podczas wojny w życiu obozowym, czy w spotkaniach z książętami i ministrami zagranicznymi, czy nareszcie w życiu pałacowym, które musiało być prowadzone na skalę dworu panującego? Czyż w stosunkach ciągłych z nie-Zydami mógł książę przestrzegać co chwila niecznośnych, a często śmiesznych przepisów pokarmowych i sabbatowych, które warunkowały czystość legalną?... Wielkość polityczna przyniosła bogactwo i przepych, więc też Szymon zdumiewał gości zbytciem swego domu, albowiem Hasmoneusze, dawniejsi wodzowie stronnictwa, usiłowali przedzierzgnąć się całkiem w książąt wschodnich, na podobieństwo tylu innych władców. Po cnotach surowych, patriotyzmie bezinteresownym i związku braterskim założycielów niepodległości miały nastąpić obyczaje wolne, dążności nieokiełznane i pogoń namiętna za władzą. Jan Hyrkan umiał się jeszcze utrzymać na wyżynie swych ojców, chociaż ambicya uczyniła z niego zdobywcę despotycznego, który grzeszył niekiedy okrucieństwem. Wprawdzie pod względem politycznym zakończył on dzieło swych poprzedników, lecz już za jego panowania wybuchnął nurtujący od pewnego cza-

su potajemnie ferment wewnętrzny, który odtąd rozdzielił naród żydowski na dwa wrogie obozy, szarpiące go swem współzawodnictwem do ostatniej chwili istnienia Żydów na ziemi własnej.

Od owej pory, gdy Makkabeusze zgnębili he-lenistów teroryzmem, Hassydzi, jako stronnictwo, istnieć przestali. Wszelako już za rządów Hyrkana Żydzi żarliwsi zaczęli odczuwać niebezpieczeństwo, grożące religii ze zbyt częstych stosunków z poganizmem, który przenikał do świątyni i zarażał arcykapłanów. Aby zażegnać powrót niebezpieczeństwa, owi purytanie fanatyczni uważali za konieczne rozszerzyć przepaść, która rozdzielała Żydów od pogan, i w dodatku zacieśnić to „ogrodzenie”, w którym zamknąć się miało życie żydowskie. Jakoż Jose ben Joezer i Jose ben Johanan z Jerozolimy ogłosili swemu ludowi, że i ziemia ludów pogańskich i naczynia ich szklane są nieczyste. Nieczystość pierwsza miała sparaliżować emigrację z Ziemi świętej do innych krajów, druga zaś—utrudnić stosunki towarzyskie między Grekami a Żydami. W początkach panowania Hyrkana — pisze J. Derenbourg — spotykamy poraz pierwszy wyraz *amixia* (ἀμῖξια), zastosowany do stosunków pomiędzy armią Antyocho Sidetesa a wojskami etnarchy, albowiem „nietowarzyskość” (*insociabilité*) Żydów uznali radcowie króla Syryi za pozór przeciwko Hyrkanowi, który znów tę samą „nietowarzyskość” wziął za pozór do nieprzyjęcia narzucanych mu przez Antyocho załóg pogańskich w Judei. Otóż *amixia* jest przekładem wyrazu hebrajskiego *perisrut* (=separatyzm), który oznaczał, podług Derenbourga, dążność Żydów do życia wyłącznie w środowisku własnem, po za wszelką łącznością z bałwochwalcami.—Tymczasem ani Hasmoneusze, ani dworacy nie chcieli i nie mogli iść po drodze skrajnej za doktorami żydowskimi. Przedewszystkiem nie pozwalała im na to zawilość stosunków politycz-



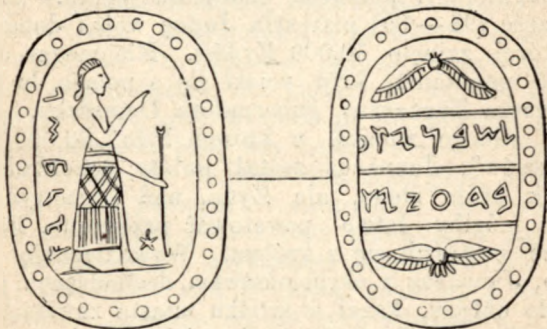
nych, a następnie i obfitość bogactw, które, zdobyte w ostatnich wojnach, obmierziły ich posiadaczom owo sekciarskie *periszut*. Hasmoneusze zadowalali się ścisłym i sumiennym wykonywaniem prawa, zgodnie z tradycjami starożytnymi, nie przypuszczając bynajmniej, żeby upodobania światowe przeszkadzały w czemkolwiek spełnianiu obowiązków religijnych. To usiłowanie postępowców, dążące do miarkowania przesadnych wymagań fanatycznego *periszut* nazywano *sedakah* (δικαιοσυνη), t. j. „sprawiedliwość”, którą klasa społeczeństwa żydowskiego, przeważnie złożona z kapłanów, tem chętniej brała za swoje hasło, że Simeon, ostatni arcykapłan pobożny i otoczony czcią powszechną, nosił przydomek *has-sadik* = sprawiedliwy. *Periszut* i *sedakah* były w początkach panowania Hasmoneuszów tylko dwiema dążnościami w dwu warstwach narodu, tj. jakgdyby modłą podwójną tej samej wiary. Lecz w miarę jak władza Hyrkana wzrastała wraz z podbojami, zwyczaje kapłanów i wojowników, otaczających etnarchę, odskakiwały coraz bardziej od życia doktorów fanatycznych, którzy wiedli żywot bardzo prosty w swych szkołach i pośród ludu. Tamci, wytwarzając szlachtę, związaną z dworem i świątynią, usiłowali podnosić godność pierwszego i świętość drugiej; doktorowie zaś, w przeciwieństwie do nich, odczuwali mało sympatii dla dworu, zastępując świętość kapłaństwa, którego im urodzenie odmówiło, przez większą surowość obyczajów. Otóż dwa te stronnictwa, wśród walki coraz zaciętszej, przekształciły się z czasem w *Paruszim*, czyli *Faryzeuszów* i *Saddukim*, czyli *Saduceuszów*, tj. w dwie wrogie sekty, o których, ze względu na wyjątkową ich ważność, pomówimy obszerniej w swoim miejscu.—Tu tylko dodać musimy, że Hyrkan, pod koniec swego panowania, oburzony na Faryzeuszów, z których jeden zalecał królowi złożenie godności

kapłańskiej, stanął po stronie Saduceuszów, znosząc zupełnie wszelkie prawa, które narzucili ludowi Faryzeusze. I to właśnie było początkiem nienawiści tłumu przeciw Hyrkanowi i jego synom — nienawiści, która wywołała w Palestynie pożar wojny domowej pomiędzy stronnikami władców świeckich a obrońcami nauczycieli religijnych. Przewidując tę walkę, ostrożny Hyrkan pozostawia rządy państwa swej żonie, a syna, Arystobula, mianuje arcykapłanem, to jest rozłącza władzę duchowną od świeckiej.

Tymczasem Arystobul (105—104 przed Chr.) zaraz po śmierci ojca wtrącił do więzienia swą matkę, oraz trzech braci, zostawiając swobodę tylko czwartemu, Antygonowi, a następnie, okazując swój wstręt do Faryzeuszów, ogłosił się królem, zaznaczył swą sympatyę dla kultury helleńskiej i rozpoczął podboje. Ale wkrótce po szczęśliwem przyłączeniu Galilei król ten umarł, dręczony wyrzutami sumienia po stracie brata Antygona, którego pod wpływem podejrzeń niesłusznych zamordował. Nędzą moralną i bezwstydem przewyższył Arystobula następca jego, Aleksander Jannaeus (103—76 przed Chr.), trzeci syn Hyrkana, ożeniony z wdową po bracie. Rządząc się polityką dwulicową, która mu pozwoliła ofiarować swą przyjaźń Ptolomeuszowi, a jednocześnie zachęcać matkę jego, Kleopatrze, do walki z synem, Jannaeus ściągnął na siebie zemstę Ptolomeusza Latora, który, wtargnąwszy z silną armią do Judei, zadał „Żydowi zdradzieckiemu” klęskę zupełną. Utrzymany przy państwie, dzięki pośrednictwu Kleopatry, Jannaeus, dysząc zemstą, spieszy z wojskiem najemnem do Filisty, gdzie po rocznem oblężeniu, kosztem 10,000 żołnierza, zdobywa zdradą oddane Ptolomeuszowi miasto Gazę, wyprawiając mieszkańcom kąpiel krwawą. Wojując ciągle przez lat 9, Jannaeus nie dbał zupełnie o sprawy wewnętrzne swego państwa. Gdy

zaś Faryzeusze, popierani przez królowę Aleksandrę, a oburzeni na króla, że podczas święta, lekceważąc rytuał, wylał wodę, będącą symbolem płodności, nie na ołtarz, lecz na ziemię pod stopy swoje, znieważyli Jannaesa, kazał on swoim najmitom pod murami świątyni wyrznąć w pień 6,000 Faryzeuszów, którzy teraz wypowiedzieli królowi walkę śmiertelną, czekając tylko na sposobność dokonania swej zemsty. Skoro tedy Jannaes, wdawszy się nieopatrznie w wojnę z szeikiem arabskim, Obedasem, utracił w tych zapasach armię całą i ledwie zdołał ocalić życie, Faryzeusze, po powrocie króla do Jerozolimy, podnieśli chorągiew buntu.—Przez lat sześć (94—89) niszczyła Judeę wojna domowa, w której zginęło 50,000 Żydów. Nie mogąc opanować powstania, król uciekł się o pomoc do Demetryusza Eucaerusa, gubernatora Damaszku. Pomimo silnego wojska, w którym było „20,000 Salduceuszów”, Jannaes został pobity; przekładając jednak króla złego, ale Żyda, nad Demetryusza, który mógłby łatwo powetować przegraną, Faryzeusze pogodzili się z królem. Wywdzięczając się za to, Jannaes z okrucieństwem, dochodzącym prawie do oblędu, kazał w środku miasta zawiesić na krzyżach 800 Faryzeuszów i w ich oczach rozrynąć piersi żonom i dzieciom, sam zaś, leżąc pijany z konkubinami swojemi, przyglądał się z całą rozkoszą tym egzekucjom.—Pod wpływem trwogi 8,000 Żydów opuściło Judeę, do której wrócili dopiero po śmierci Aleksandra.—Po tej „rozrywce” barbarzyńskiej Jannaes, oddając się ukochanej namiętności wojennej, podbijał jedno po drugim liczne miasta, prawie całkiem greckie, a po tych tryumfach wrócił do Jerozolimy, która go witała okrzykami uznania i radości. Wkrótce potem, wycieńczony trudami wojennymi i rozpustą, umarł Aleksander Jannaes podczas oblężenia fortecy Ragaba po za Jordanem, a Faryzeusze, zadając kłam

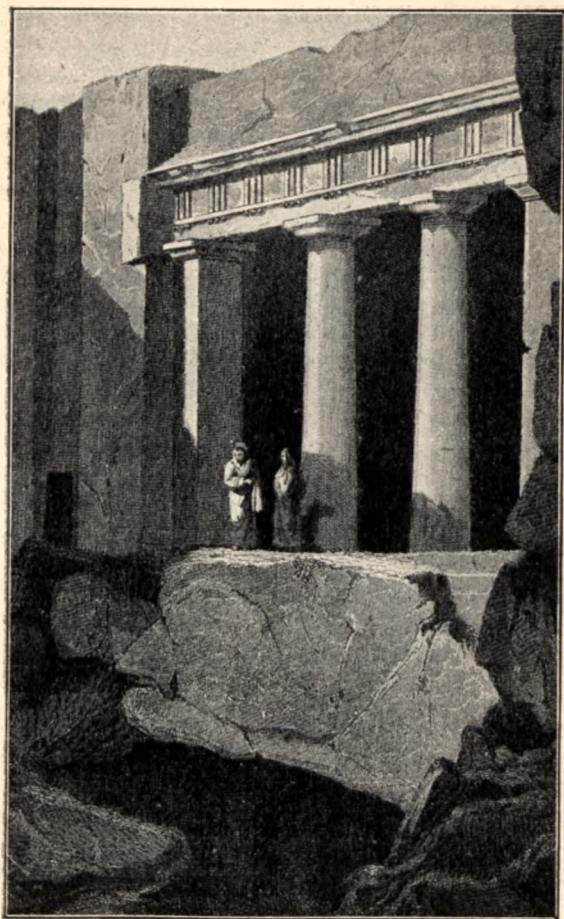
swoim uczuciom, ku demoralizacyi narodu, wyprawili znienawidzonemu tyranowi pogrzeb wspaniały. Pomimo, że król ten posunął najdalej granice państwa, wszelako zdobycze nowe, nie powiązane z krajem organicznie, wytworzyły zlepek państwowy, pozbawiony wszelkiej spójności, który w ciągu lat kilku rozpaść się musiał. W dodatku hellenizm spotężniał za tego króla znakomicie, tak, że nawet monety Jannaeusa wychodziły z napisami grecko-hebrajskimi, a Saduceusze dzierżyli władzę. Ale za królowej-wdowy „Aleksandra rządziła ludem, a Faryzeusze Aleksandrą”. Wygnańcy powracali



Pieczęć Szebahiaha.

do kraju, otwarły się podwoje więzień, a ci, którzy dawniej byli prześladowani, zajęli stanowiska najwybitniejsze, zwłaszcza zaś dwaj ortodoksi: Szymon ben Szetaħ z Judei i Juda ben Tabbai z Egiptu, którzy zajęli się zreformowaniem rytuału, rewizyą praw małżeńskich i wychowaniem dzieci w szkołach elementarnych przy synagogach. Ponieważ arcykapłanem został starszy syn Jannaeusa, niedołączny Hyrkan, młodszy zaś a energiczny Arystobul był usunięty od władzy, przeto Faryzeusze, silni względami królowej, nie mogąc sobie odmówić przyjemno-





Dolina Jozefata: Schronienie Apostołów.

ści pomszczenia się na Saduceuszach za dawne kłeski, rozpoczęli teroryzm na wielką skalę. To też w tradycjach faryzejskich dziewięćcioletnie rządy Aleksandry uchodzą za „wiek złoty”, królowa ta bowiem, wytworzywszy tak zwany *Sanhedrin*, złożony z Faryzeuszów, oddała temu ciału „świętemu” władzę najwyższą w sprawach sądowych i religijnych. Drzwi Sanhedrynu otwarte zostały dla „pisarzy”, którzy później w tym trybunale najwyższym zdobyć umieli wpływ przeważny.

Tymczasem po śmierci Aleksandry (67 przed Chr.) zasiada na tronie Hyrkan II, książętko wielce niedołężne. Ale gdy Arystobul (67 — 63 przed Chr.), wyznawca zasad swego ojca, pobił brata i wydarł mu koronę razem z arcykapłaństwem, Hyrkan, za namową Antypatra, gubernatora Idumei, a dziada przysłego monarchy, Heroda, udał się o pomoc do Arabów, którzy, za zwrot miast, poprzednio im zabranych, pobili, pod wodzą Aretasa, wojsko Arystobuła. Skoro jednak w tym czasie Rzymianie, rozpoczynawszy walkę z Mitrydatem Pontu i z Tygranesem Armeńskim, zjawili się na widowni Wschodu, obaj współzawodnicy, Hyrkan i Arystobul, wysłali poselstwo do Pompejusza z prośbą o pomoc i opiekę.—Ale posłowie z ludu oświadczyli Rzymianom, w duchu Faryzeuszów, że „nie pragną żyć dłużej pod rządami królów, gdyż forma rządu, którą oni otrzymali od przodków, zasada się na uległości dla kapłanów Boga, przez naród wyznawanego”. Gdy stronnicy Hyrkana uważali Pompejusza za sprzymierzeńca swego, Arystobul zaś, przygotowany do oporu, zajął górę świętą i zniszczył most, łączący ją z miastem, Pompejusz wkroczył do Judei i obległ Arystobuła. Ale dopiero po trzech miesiącach nadzwyczajnych wysiłków udało się Pompejuszowi w czerwcu r. 63 przed Chr., podczas sabbatu, gdy Żydzi walczyć nie chcieli, zrobić wyłom w murach fortecy i wprowadzić wojsko do

jej wnętrza.—Rzeź była straszna—12,000 Żydów poległo, a Pompejusz, powodowany ciekawością, wkroczył z oficerami do sanktuarium, które, ku zdziwieniu swemu, znalazł zupełnie pustem.—Nie dotknąwszy skarbów świątyni, zwrócił ją wódz ten kapłanom; przywódcom powstania kazał pościnać głowy, zaś Arystobula wraz z dziećmi zachował przy życiu, żeby ozdobić niemi swój wóz tryumfalny przy wjeździe do Rzymu. Następstwem tego tryumfu Pompejusza był wyrok Rzymu, który unicestwił raz na zawsze niezależność Żydów polityczną. Judea stała się odtąd prowincją rzymską; jej posiadłości wzdłuż wybrzeża, po za Jordanem i w Samaryi zostały odcięte i oddane pod zarząd gubernatora Syryi, jako prowincyi rzymskiej, a tytuł króla zastąpiony został przez „etnarchę.” — Gdy jednak Pompejusz powierzył Hyrkanowi arcykapłaństwo, Faryzeusze tryumfowali. Wprawdzie mury stolicy były zniszczone i honor narodu sponiewierany, wszystko to jednak tłumaczyli sobie Faryzeusze jako zwycięstwo własne i jako tryumf judaizmu. W upadku dynastyi Hasmoneuszów widzieli oni sprawiedliwy sąd boski, gdyż królem Żydów mógł być, w ich pojęciu, jedynie Messyas, który im przyrzekł zwierzchnictwo nad światem i pokój błogosławiony.

---

## VIII.

### Księgi: Ruth, Esther, Jonasz i Daniel.

Przygotowawszy sobie tło historyczne, możemy teraz powrócić do dziejów piśmiennictwa hebrajskiego, a mianowicie do dwu ksiąg, które Żydzi uważają za historyczne, a z których jedna jest właściwie sielanką, druga powieścią, obie zaś utworami tenden-

cyjnemi. Jako ostatnie płody historyografii hebrajskiej, księgi te odzwierciedlają raz jeszcze dwa wielkie kierunki piśmiennictwa narodowego: proroczy w księdze *Ruth* i specyficznie żydowsko-lewitycki—w księdze *Esther*.

Oto w kilku słowach treść pierwszego z tych utworów, tak dobrze nam znanych z Biblii:—Elimeleh, urodzony w Bethleem judzkim, w epoce Sędziów, opuściwszy ziemię rodzinną, osiedlił się w Moabie wraz z żoną Noemi, tudzież z dwoma synami, Machlonem i Kilijonem, którzy po śmierci ojca zawarli związek małżeński z moabitkami Orpą i Ruth. Gdy po jakimś czasie obaj synowie pomarli, matka ich Noemi, postanowiła wrócić do Bethleem, zalecając synowym, żeby pozostały w Moabie. Orpa usłuchała tej rady, ale Ruth, nie odstępując od swej teściowej, poszła z nią razem do Judei, gdzie poznawszy krewnego Booza, została w końcu jego żoną dzięki swej szlachetności i wyjątkowym przymiotom duszy. Potomkiem tego małżeństwa był Obed, ojciec Isajego, a dziad Dawida. Opowieść ta, pełna malowniczości, owiana prawdziwym tchnieniem poetyckim, przedstawiająca obraz idylliczny życia domowego u Izraelitów starożytnych, ma cel podwójny. Ponieważ księgi Samuela, prócz imion ojca i brata, nie podają żadnych innych szczegółów o przodkach Dawida, więc autor chciał przedewszystkiem ten brak wypełnić, a następnie, co jeszcze ważniejsze, wykazać, że Ruth, pomimo swego pochodzenia z narodu, wrogiego Izraelowi, zajęła stanowisko zaszczytne w ludzie Jehowy, który ją powołał na prababkę króla Dawida. Ten cel utworu, bardzo widoczny, skłonił większość hebraistów do przypuszczenia, że księga Ruth powstała już po wygnaniu i to po reformie Ezdrasza, który, jak widzieliśmy, uderzył z całą paamiętnością w małżeństwo mieszane, zniewalając Żydów do porzucenia żon cudzoziemskich. W takim razie księga Ruth byłaby rodzajem protestu prze-



ciwko surowemu prawu reformatorów. Za powstaniem tej księgi w epoce Ezdrasza i Nehemiasza przemawia, podług Wellhausena, Cornilla i innych, również i język utworu, silnie arameizmami przeładowany. Driver, dla którego argumenty powyższe nie są stanowcze, widzi w księdze Ruth i cel dydaktyczny, t. j. uwypuklenie obowiązku krewnych najbliższych zaślubiania wdów bezdzietnych.

Duch wręcz odmienny wieje z księgi Esther, uświęcającej uroczystość *Purim'u*. Czy ma ona jakkolwiek rdzeń historyczny—trudno dziś orzec, „nie ulega tylko wątpliwości — pisze E. Kautsch—że jest to romans historyczny, który w żadnym razie nie wytrzyma próby dziejopisarskiej.” To też księga ta, przejawiająca bez żadnych obsłonek najgorsze i najbrzydsze strony judaizmu, dostała się z wielką trudnością do Kanonu, gdyż nawet Żydzi palestyńscy pierwiastkowo silnie przeciwko niej protestowali. Oto w zarysie treść księgi Esther: Gdy Vasthi, żona króla perskiego, Ahaswerusa, wezwana przez męża do okazania piękności swej gościom, odmówiła temu rozkazowi, król, z obawy, żeby ten postępek nie rozzuchwalił wszystkich żon w państwie, odtrącił od siebie żonę nieposłuszną, obwieszczając przytem we wszystkich częściach swego królestwa, że każdy małżonek powinien być panem w swym domu. Opróżnione miejsce małżonki króla zajęła wybrana z pośród najpiękniejszych dziewic państwa perskiego, żydówka Esther, wychowanka Mordechaja, osiadłego w Suzie benjaminity, który wkrótce potem, odkrywszy spisek na życie króla, zdobył sobie łaskę monarchy, oraz imię nieśmiertelne w rocznikach państwa. W jakiś czas potem Ahaswerus, mianując jakiegoś Hamana zwierzchnikiem ponad wszystkimi dostojnikami, polecił swym sługom, żeby przed nim klękali. Gdy Mordechaj nie chciał spełnić tego rozkazu, Haman wyjednał u króla edykt, mocą którego wszyscy Żydzi w całym państwie, starzy i młodzi,

mieli być 13 Adara (Lutego) w pień wyrznięci, a ich majątki skonfiskowane. Tymczasem król, czytając pewnej nocy bezsennej roczniki państwa, dostrzegł w nich wzmiankę o zasłudze wielkiej Mordechaja, dotychczas nienagrodzonej. Skoro więc nazajutrz przybył Haman, który już przygotował szubienicę dla swego wroga, Ahaswerus zapytał ministra, w jaki sposób powinien być wynagrodzony człowiek, którego król ucziłby pragnął. Gdy Haman, w przekonaniu, że o nim mowa, zalecił najwyższe objawy łaski królewskiej, wówczas monarcha rozkazał ministrowi osłupiałemu zająć się natychmiast odpowiedniem uczczeniem Mordechaja. Wkrótce potem Haman, przerażony obawą niełaski Ahaswerusa, któremu Esther, całkowicie panująca nad sercem króla, opowiedziała o machinacyach ministra przeciwko ludowi izraelskiemu, Haman upadł na kolana przed królową, błagając ją o wstawienie się za nim do monarchy. Skoro jednak Ahaswerus, spostrzegłszy ministra w tej pozie przed żoną swoją, wziął tę czolobitność za krok romansowy — nieszczęsny Haman zawisł niezadługo na szubienicy, którą dla rywala swego przygotował. Naturalnie Mordechaj zajął miejsce Hamana, a Esther wyjednała u króla nowy edykt, który pozwolił Żydom w dniu na ich rzeź przeznaczonym, bronić się przeciw napastnikom. Jakoż Żydzi, skupiwszy swe siły, wzięli górę nad wrogiem: wyrznęli w samej Suzie 500 mężczyzn i 10-u synów Hamana, a nazajutrz, wskutek prośby Esther, uwzględnionej przez króla, powtórzyli sobie tę przyjemność, zabijając jeszcze 300 ludzi. Wyrznąwszy we wszystkich prowincjach państwa 75,000 Persów. Żydzi obchodzili ten tryumf uroczystością w dniu 14 Adara. Po dokonaniu tej rzezi Esthery i Mordechaj rozesłali polecenia do wszystkich Żydów, żeby od-tąd raz na zawsze w dniu 14 Adara na prowincyi, a 15—w miastach święcili uroczyste pamięć zwycięstwa nad wrogami. Dnie te, mające upamiętnić

„los“ (*Pur*), który wyrzucił Haman dla oznaczenia terminu wyrznięcia Żydów, zostały nazwane *Purim*.

Cel księgi Esther leży na dłoni. Miała ona wyjaśnić pochodzenie świąt *Purim* i uzasadnić ich obchodzenie. Prócz tego, jest ona pomnikiem ducha specyficznie żydowskiego, który się wytwarzał zwolna po czasach niewoli, pod strasznym uciskiem rządów obcych. To też, podług słów Ewalda, gdy się od innych ksiąg Starego Testamentu przechodzi do księgi Esther, „spadamy z nieba na ziemię.” Nie tylko w całej księdze nie ma najmniejszej wzmianki o Bogu, ale nawet stanowisko, z którego autor patrzy na rzeczy, jest wręcz światowe, utrzymanie bowiem narodu i jego wielkości w świecie nie jest bynajmniej warunkowane rozszerzeniem jego religii. — Kwestya wieku i miejsca, w którym powstała księga Esther, jest w ścisłym związku z wiekiem i powstaniem świąt *Purim*, które nie są wcale pochodzenia czysto żydowskiego. Lagarde odnosi je do Persyi, a Zimmern do Babilonii. Wybitniejsi hebraiści twierdzą, że autor księgi Esther, prawdopodobnie Żyd perski lub babiloński, napisał ten utwór w drugiej połowie 2-go wieku przed Chr., t. j. po ukończeniu walki żydowskiej o wolność. Wówczas to właśnie u wielu Żydów religia przybierała charakter bardziej światowy, wypadki zaś poprzednie postawiły narodowość żydowską w stosunku do nie-Żydów na stanowisku silniej wyodrębnionem, a tryumfy cudowne narodu maleńkiego w walce z olbrzymem syryjskim, wzmocniły i ożywiły poczucie dumy narodowej. Z poglądem powyższym Kuenena harmonizuje w zupełności zdanie Kautscha, podług którego księga Esther będąca *eine Selbstverherlichung des Volkes* miała zapewne współwyznawcom autora dostarczyć chwil zapomnienia o ciężkim byciu w niewoli. — Wszelako niepodobna—mówi dalej ten sam uczony—usprawiedliwić apologetycznej gorączki judaizmu, który na jednej wyżynie godności i powagi stawia księgę Esther

z psalmami, prorokami i Thorą. Tym zelotom nienawiści plemiennej trzebaby przypomnieć słowa Chrystusa: czyż nie wiecie, jakiego ducha dziećmi jesteście?... Jest to niezrozumiałą cechą charakterystyczną judaizmu w ostatnich latach przed Chr.— pisze Cornil—że z miłością najwyższą rozkoszował się on księgą Esther, której poświęcił trzy opracowania, kilku traktatów i dwie bardzo różne recenzye greckie. Rozstając się z tą księgą, dodamy jeszcze, że język jej, jakkolwiek wyższy niż w kronikach i bardziej do wzorów ksiąg starożytnych dopasowany, zawiera jednak wiele wyrazów i zwrotów późniejszych, a pod względem składni przedstawia upadek bardzo widoczny.

W porównaniu z Estherą duch rdzennie różny przenika księgę *Jonasza*, która jest ostatnim,<sup>1)</sup> ale jednym z najpiękniejszych klejnotów ducha proroczego w Izraelu, pomimo, że wbrew wszystkim pismom proroczym, zawiera tylko historję, t. j. opowieść historyczną o losach proroka Jonasza. Przypomnijmy sobie treść księgi. Jonasz, syn Amittajego, powołany przez Jehowę do obwieszczenia wyroku bożego Niniwie, ucieka przed tą misją do Tarsis. Gdy statkowi, na którym płynął, burza gwałtowna grozi zagładą, Jonasz, wskazany przez los, jako przyczyna klęski, wrzucony został do morza. Pochłonięty przez wieloryba, w którym przesiedział trzy dni i noce, Jonasz, upokorzywszy się przed Bogiem we wnętrzu ryby, został przez nią, na rozkaz Jehowy, złożony zdrowo na ziemię: Gdy poraz drugi otrzymał prorok polecenie obwieszczenia wyroku Niniwie, posłuszny tym razem woli bożej,

---

<sup>1)</sup> Nie wspominaliśmy o świeżo odkrytem przez uczonych trzecim Izajaszu (*Tritojesaja*), który jakoby miał napisać 11 rozdziałów (56—66), przypisywanych Izajaszowi, gdyż hipoteza ta ma jeszcze przeciwników bardzo poważnych. Według Duhma „Tritojesaja” miał żyć w połowie V-go wieku przed Chr.



oznajmia Jonasz mieszkańcom, że miasto w ciągu dni 40-tu będzie zniszczone. Skoro jednak mieszkańcy z królem na czele upokorzyli się przed wyrokiem, Jehowa cofnął swą groźbę, ku zdziwieniu i rozdrażnieniu Jonasa. Otóż Jonasz był niewątpliwie osobą historyczną, gdyż prorok tego imienia przepowiedział był kiedyś Jeroboamowi II odzyskanie dawnych granic państwa izraelskiego. Wszelako księga o Jonaszu napisana została, podług hebraistów najnowszych, dopiero w trzy lub cztery wieki później, jak świadczy język utworu, sposób przedstawienia rzeczy, oparty na objawieniu bezwzględnie nadnaturalnem i na konflikcie pomiędzy duchem Jehowy a duchem posła, czego w całej literaturze proroczej Starego Testamentu nie znajdujemy. Zresztą cel księgi jest bardzo wyraźny. Autor nieznanym nie miał widocznie zamiaru pisać historii, skoro nie wspomina, jak się nazywał król Niniwy i kiedy panował, ani też, jaki był ostatecznie los grodu asyryjskiego, lub co się stało z Jonaszem. Twórcy dzieła szło w niem widocznie o cel dydaktyczny, który jasno przeziiera z opowieści. Autor chciał dowieść, że Jehowa w nieskończonem miłosierdziu swoim przebacza każdemu, kto się szczerze zwraca ku Bogu i wskutek tego cofa swe groźby, skoro one spowodowały nawrócenie grzeszników. Bóg nie chce śmierci grzesznika, lecz pragnie tego, żeby się nawrócił i żył. W dodatku, i to najważniejszy cel księgi, miłosierdzie Jehowy nie ogranicza się tylko do Izraela, lecz ogarnia w jednakiej mierze i pogan, o ile żałują za grzechy, a lud żydowski jest właśnie powołany do głoszenia narodom woli bożej. Jonasz zgrzeszył nieposłuszeństwem, więc też został za to ukarany; skoro jednak żałował za grzech swój we wnętrzu ryby, Bóg mu przebaczył. Niniwa była skazana na ruinę, bo grzeszyła; skoro jednak mieszkańcy objawili szczerą żal za grzechy—miasto ocalało. Jonasa wysłał Jehowa do Niniwy wcale

nie w interesie Izraela, jeno w interesie miasta samego, gdyż Niniwici, jako stworzenia boskie, mają również prawo do miłosierdzia Jehowy. Taki przedmiot i traktowany w ten sposób, daje nam pojęcie bardzo wysokie o idejach religijnych autora, który się zbliża bardzo widocznie do uniwersalizmu chrześcijańskiego. Prawdopodobnie chciał on w osobie Jonasza odmalować wielu Żydów współczesnych, którzy, nie mogąc się doczekać urzeczywistnienia groźb starożytnych przeciw poganom, wątpić zaczęli w pochodzenie boskie tych prorocत्व, w których groźby owe były zawarte. W V i IV w. przed Chr. liczba sceptyków tego rodzaju była bardzo znaczna, i ku nim też zapewne zwrócił się autor z księgą Jonasza, by ich przekonać, że Bóg w miłosierdziu jednakiem dla wszystkich stworzeń bez różnicy, zawiesza groźby najsurowsze, widząc w swych tworach objawy żalu i poprawy. Było to więc zilustrowanie nauki Jeremiasza za pomocą przykładu praktycznego.

O księdze Jonasza—pisze Cornill—która taki uśmiech szyderstwa na ustach wielu wywołuje — nie mogę mówić bez łez w oczach i bez silniejszych uderzeń serca. Ta książeczka, na pozór tak niedorzeczna—należy do najgłębszych i najwspanialszych utworów świata i chciałbym każdemu, kto się do niej zbliża, powiedzieć: ściągnij obuwie z nóg swoich, gdyż miejsce, na którym stoisz, jest gruntem świętym. W tej książeczce proroczej duch izraelski występuje świadomie, jako zwycięzca i w dodatku zwycięzca w walce najcięższej, bo z samym sobą, gdyż w tem dziełku właśnie udało się temu duchowi, mówiąc słowami Jeremiasza, odrzucić od siebie popolitość, a odnaleźć swą lepszą istotę. Jonasz tej książeczki jest przedstawicielem prorocтва ówczesnego, człowiekiem, który, jak drugi Zacharyasz, upojony krwią pogańską, nie może doczekać się chwili unicestwienia przez Jehowę całego świata

nieżydowskiego. To też gdy Bóg dał mu polecenie obwieszczenia sądu Niniwie, prorok, żeby nie spełnić tego rozkazu, ucieka na okręcie w kraj daleki. Już w tej opowieści autor zestawiał w kontraście najwymowniejszym prawdziwą pobożność żeglarzów pogańskich z postępkami proroka izraelskiego. W tej załodze okrętu wierzącymi prawdziwie byli poganie, a Jonasz właściwie był jedynym wśród nich poganinem. A gdy po ocaleniu Jonasza przez rybę i po wykonaniu posłannictwa Bóg, wzruszony skruchą Niniwitów, przebacza im, wówczas następuje rozdział czwarty, będący rdzeniem książki, w którym prorok, oburzony na Jehowę za jego pobłażliwość bezgraniczną, otrzymuje z ust Boga naukę szczytną. Na prośbę Jonasza, zwróconą do Jehowy o „śmierć rychłą, która jest lepsza niż taki żywot w rozczarowaniu,” Bóg odrzekł mu tylko: „czyż to jest słuszne, że się tak gniewasz?” A oto przepiękny koniec tej księgi.

„I wyszedł Jonasz z miasta i usiadł po stronie; wschodniej grodu i uczynił tam sobie chłodnik i siedział pod nim w cieniu, żeby widzieć, co stanie się z miastem. I oto stworzył Bóg bluszcz, który wyrosł nad głowę Jonaszową, aby głowie jego cień dawał, a Jonasz radował się wielce z onego bluszczu. I, nazajutrz, gdy wschodziło zaranie, zrodził Bóg robaka, który bluszcz podgryzł i zniszczył. A gdy weszło słońce, sprowadził Pan Bóg wschodni wiatr palący i uderzyło słońce w głowę Jonasza i uznoilo go całkiem. Wówczas Jonasz, pragnąc swej śmierci, wołał: lepiej mi umrzeć, niż dalej żyć. I rzekł Pan do Jonasza: Czyż to jest słuszne, że się tak gniewasz o ten bluszcz? I odparł Jonasz: Słusznie się gniewam aż do śmierci: I rzekł Pan: Ty żałujesz bluszczu, nad którym nie pracowałeś, do którego wzrostu wcale się nie przyczyniłeś; urosł on w ciągu jednej nocy i przez noc zginał. A jabym nie miał przebaczyć Niniwie, miastu wielkiemu, w którym jest przeszło 120,000 ludzi, nie rozróżniających prawicy od lewicy, a i była wiele?”

Tem pytaniem—pisze Cornill—kończy się księga ostatnia proroczej literatury Izraela. W żadnej

z ksiąg Starego Testamentu nie przedstawiono wspanialej i szczerzej, bo jako rzecz całkiem naturalną, że Bóg, będąc stwórcą świata całego, musi być nie tylko Bogiem, ale i ojcem, którego serce kochające ogarnia miłością jednaką wszystkie dzieci swoje, który nie rozróżnia narodów, jeno ludzi, stworzonych na jego podobieństwo. W tej nieskończonej miłości Boga i jego miłosierdziu bezgranicznem zabrzmiało, jak dawniej u Hozeasza i Jeremiasza, proroctwo wielkie, jako cenny skarb Izraela dla całej ludzkości!...

Ale właśnie księga Jonasza nie została wcielona do pism proroczych kanonu żydowskiego. Uczyniła to pierwsza Biblia grecka, a przez nią przeszedł ten utwór i do kościoła chrześcijańskiego do tak zwanych 12-tu proroków małych. Natomiast figuruje wśród proroków wielkich naszej Biblii księga *Daniela*, z której bezpośrednio wypłynęły liczne pojęcia, w kościele naszym przechowane. Cała hierarchia niebieska z zastępem aniołów i archaniołów, nauka o zmartwychwstaniu zmarłych, pojęcie królestwa niebieskiego z władcą mesyanicznym, jako synem człowieczym—wszystko to znalazło się naprzód w księdze Daniela, która pochodzi z ostatniego przesilenia wielkiego w dziejach religii starotestamentowej, z epoki walk krwawych przeciwko hellenizmowi o zachowanie swobody religijnej.

Wskutek ciężkich prześladowań, jakie znosić musiał naród żydowski w okresie greckim, a zwłaszcza za rządów Antyocha Epifanesa, wytworzył się w Judei nowy zupełnie rodzaj literatury, zwany przez hebraistów *proroczą pseudo-epigrafiką*. Gdy prorocy starożytni zwracali się z mowami swojemi wprost do ludu, naprzód ustnie, a później piśmieniem, teraz, t. j. w ostatnich dwu wiekach przed Chr., mężowie, którzy pod wpływem entuzjazmu religijnego pragnęli oddziaływać na lud swój, wy-



stępują nie od siebie samych, lecz przemawiają do narodu ukryci zupełnie pod powagą rozślawionych imion w przeszłości, w przekonaniu, że tym sposobem wpływ ich utworów będzie pewniejszy i potężniejszy. Jakoż upodobanie do formy tego rodzaju stało się cechą charakterystyczną epoki. Nawet najsilniejsze duchy religijne, nie mając odwagi występować otwarcie w imieniu Boga i mowy własne podawać za natchnienia Jehowy, wołały pokrywać siebie przez uznane powagi starożytne. To też, podług hebraistów nowożytnych, wszystkie pisma treści proroczej są w tym okresie pseudo-epigrafami; t. j. fałszywie podpisanemi. Pod imieniem Henocha, Mojżesza, Barucha, Ezdrasza lub też 12-tu patriarchów wychodziły w świat pisma, których istotni autorowie zniknęli dla nas na zawsze. Dzieła takie tworzone zwykle w ten sposób, jak gdyby rzeczywiście napisane były dla współczesnych danego męża, który przemawiał w utworze, gdy w istocie uwzględniały one potrzeby narodu w dobie autora rzeczywistego. Treść tych pseudo-epigrafów proroczych jest bardzo różna; z zasady jednak nauka łączy się tu zawsze z przestrogą, jak w starożytnych pismach proroczych. Wynurzenia tych ksiąg dotyczą przedewszystkiem historyi ludu żydowskiego i ludzkości, następnie zaś problematów teologicznych, jak np. kwestyi związku grzechów i zła wogóle ze sprawiedliwością i szczęściem, dalej tajemnic natury i t. p. Wszystkie te rzeczy, stojące w bliższym lub dalszym związku z życiem religijnem człowieka, miała ilustrować jakaś opowieść prawdziwa. Forma takich nauk jest *apokaliptyczna* (ἀποκάλυψις = odkrycie, objawienie), t. j. że autor przedstawia je czytelnikom jako objawienia nadnaturalne, podane ludziom przez usta tych mężów boskich, w których imieniu pisarz przemawia nie w sposób jasny i wyraźny, jak u proroków starożytnych, lecz w formie arcy-tajemniczej i zagadkowej. Widzenia ksiąg tych

tak są spowite w woal porównań, obrazów i symbolów, że treść ich może tylko czytelnik odgadywać. Większość tych pism powstała w dobie klęsk wyjątkowych, które gnębiły naród żydowski, a pobudkę do nich daje autorom sprzeczność widoczna pomiędzy ideałem narodu a rzeczywistością opłakaną, pomiędzy obietnicami, które Bóg dawał ludowi swemu, a niewolą jego obecną i prześladowaniem ustawicznym ze strony mocarstw pogańskich. O ile zaś Żydzi nie podlegali uciskowi w danym czasie, to autorowie utworów tego rodzaju, pod wpływem pojęć pesymistycznych o bycie Żydów mizernym i szarym w teraźniejszości, chwyтали za pióro, żeby wyrazić swą wiarę głęboką w przyszłość narodu olśniewającą, gdyż ta wiara optymistyczna miała krzepić serca. bronić od zwątpień i rozpacz, skłaniać Żydów do wytrwałości. Oddziaływanie tych wieszczów entuzjastycznych było niewątpliwie bardzo skuteczne. Dzięki im odżyły nadzieje mesyaniczne, przez które naród umocnił w sobie tę wiarę, że jest powołany nie do służby, lecz do panowania nad światem. Jakoż ta literatura apokaliptyczna odegrała rolę niemałą w rozwoju politycznych uczuć narodu, a przyczyniła się niewątpliwie do powstania Żydów w r. 66-tym. Wszystkie te utwory, stojąc na stanowisku ściśle żydowskim, kładą nacisk szczególny nie na to co lud ma *czynić*, lecz na to jedynie, czego powinien *oczekiwać*.

„Księga Daniela”, najstarsza i najoryginalniejsza z utworów apokaliptycznych, stała się wzorem dla pism późniejszych tego rodzaju. Zaliczona do ostatniej części Kanonu żydowskiego t. j. do Hagiografów, księga Daniela składa się z dwu części mniej więcej równych. Pierwsza z nich (rozdz. 1—6) zawiera szereg opowieści moralnych o Danielu i jego towarzyszach; w 2-iej zaś (7—12) przedstawia nam autor swoje widzenia prorocze o wypadkach przyszłych aż do nadejścia królestwa mesyanicznego.

Przebiegnijmy, chociaż pobieżnie, treść księgi. Gdy Nebukadnezar, po zniszczeniu Jerozolimy, polecił wybrać z pośród Żydów, wziętych do niewoli, kilku młodzieńców, którzy, przeznaczeni do służby pałacowej, mieli otrzymywać pokarm i wino ze stołu króla, dostąpili tego zaszczytu: Daniel, Hananiasz, Mizael i Azaryasz. Pierwszy z nich, nie chcąc się splamić przez spożywanie pokarmów pogańskich, prosił, żeby dawano i jemu i jego towarzyszom tylko jarzyny i wodę. Zgodzono się na to sposobem próby, która wypadła nadzwyczajnie. Bóg dał młodzieńcom nie tylko wygląd doskonały, ale i mądrość, którą dziesięćkroć przewyższali wszystkich czarnoksiężników i astrologów całego państwa. Wskutek tego młodzieńcy byli przyuszczeni do służby królewskiej, a Daniel zajmował swe stanowisko aż do pierwszego roku króla Cyrusa, t. j. do końca niewoli. Z powyższego widać, że w tym pierwszym rozdziale chciał autor, wobec nietolerancyjnych rozporządzeń Antyochoa, powściągnąć współwyznawców swoich od przyjmowania obyczajów greckich, a w szczególności od używania pokarmów i napojów, zakazanych przez prawo. Rozdział następny opowiada, że gdy wszyscy czarownicy i astrologowie babilońscy nie mogli przypomnieć Nebukadnezarowi i wytłumaczyć snu zapomnianego, Daniel, dowiedziawszy się o tem, błagał Boga, żeby mu objawił i sen i jego znaczenie. Gdy Bóg wysłuchał tej prośby, Daniel, stanąwszy przed monarchą, tak mówił: Król widział posąg o głowie złotej, o piersiach i ramionach srebrnych, o brzuchu i łędźwiach spiżowych, o nogach żelaznych, o stopach częścią z żelaza, częścią z gliny. Głaz, oberwawszy się bez współdziałania jakiejś ręki, uderzył w stopy posągu, zmiażdżył go i stał się górą, która wypełnia ziemię. Sen ten oznaczał, że Nebukadnezar i jego państwo—to głowa złota; że po nim dźwignie się państwo mniej potężne, które wyobrażają pierś i ra-

miona ze srebra. Z kolei nastąpi trzecie, spiżowe, które ogarnie całą ziemię, a w końcu królestwo czwarte, silne jak żelazo, lecz podzielone (Ptolomeusze i Seleucydzi), i dlatego kruche, jak wskazuje mieszanina żelaza i gliny w częściach niższych posągu. W dobie tego królestwa ostatniego Bóg wytworzy nowe, które unicestwi wszystkie inne i przetrwa na wieki. To ma właśnie oznaczać kamień, który zgruchotał posąg. Nebukadnezar, usłyszawszy to wyjaśnienie Daniela, ukorzył się przed nim i uznał Boga izraelskiego za Boga bogów i Pana panów, skoro jest zdolny objawiać takie tajemnice. Daniel, obsypany podarunkami i mianowany wodzem prowincji babilońskiej, oraz głową najwyższą wszystkich mędrców królestwa, powierzył trzem towarzyszom swoim intendenturę prowincji. Niektórzy hebraiści widzą tu pewne pokrewieństwo z historią Józefa, wyniesionego również za wykład snów do godności gubernatora Egiptu. Królestwa kolejne, o których autor mówi w tym rozdziale—to, podług egzegezy nowożytnej, Chaldejczycy, Medowie, Persowie i Grecy. Po ostatnim z tych królestw miało, podług autora, nastąpić bezpośrednio królestwo mesyaniczne, wyobrażone przez kamień, oderwany bez współdziałania człowieka i zmieniony w górę, która całą ziemię wypełniła. To ukazanie królestwa mesyanicznego w blizkiej przyszłości miało spotęgować moralność żydów, gnębionych przez Antyocha i zachęcić do wytrwania w wierności względem Jehowy i Zakonu.

W rozdziale trzecim Nebukadnezar wznosi posąg olbrzymi, polecając wszystkim poddanym, żeby się przed nim korzyli. Gdy trzej przyjaciele Daniela nie usłuchali rozkazu, wrzucono ich za karę w piec ognisty, w którym anioł, wysłany przez Boga izraelskiego, powstrzymał działanie ognia. Wobec tego cudu, król, korząc się przed Bogiem izraelskim, postanawia, że ktobykolwiek mówił źle o nim, będzie kara-





Via Dolorosa.

ny. Żydom, prześladowanym za uchylanie się od czci bałwanów, wznoszonych przez Antyocha i od zamiany religii własnej na kult grecki, opowiadanie powyższe wykazało, że zbyteczna była ich obawa przed tyranami ziemskimi, albowiem Bóg Żydów był dość potężny, żeby się nimi cudownie zaopiekować. O ile rozdział poprzedni miał wykazać mądrość nadzwyczajną Jehowy, o tyle teraz autor wykazał jego potęgę najwyższą.

Opowiadanie następne zawiera proklamację Nebukadnezara, który w niej głosi, że we śnie ujrzał drzewo, sięgające aż do stropu niebios i aż do pnia ucięte. Drzewo to, w tłumaczeniu Daniela, miało oznaczać króla samego, który, straciwszy władzę, zejdzie z pośród ludzi do zwierząt, dopóki nie uzna, że Najwyższy, mając większą od niego władzę nad ludźmi, daje ją temu, komu zechce. Wszystko to miało się istotnie urzeczywistnić, a król, wróciwszy po pewnym czasie do rozumu i odzyskawszy swe państwo, uwielbiał kornie króla niebios, którego wszystkie drogi są sprawiedliwe i który może poniżyć pysznych. To opowiadanie o Bogu, zdolnym do poniżania królów najpotężniejszych, było lekcją pod adresem Antyocha wypowiedzianą.

W rozdziale piątym Belsazar, następca (?) Nebukadnezara, wydaje ucztę, do której użyto naczyń świętych, zrabowanych w świątyni jerozolimskiej. Wskutek tego zjawia się ręka tajemnicza i pisze na ścianie sali: *mene mene, thekel, ufarsin*. Gdy król, przestraszony tym cudem, nie może otrzymać wyjaśnienia od wieszczków i astrologów, za radą królowej wezwano Daniela, który, przypomniawszy królowi poniżenie jego ojca wskutek pychy, wyjawiał, że Belsazar, również pijany pychą, za splugawienie naczyń świętych skazany został na potępienie, które Bóg wypisał na ścianie własną ręką. Ów napis znaczył: „policzone, policzone, zważone i podzielone”, t. j. że Bóg „policzył” panowanie Belsazara, by je za-

kończyć; że król „zważony“, okazał się lekkim, i nakoniec, że królestwo jego będzie „rozdzielone” i oddane Medom i Persom. Tej samej nocy król był zabity przez Daryusza (?) Meda, który owdładnął królestwem. Opowiadanie to, skierowane również przeciw Antyochowi, który sprofanował świątynię jerozolimską i przedmioty święte, miało zapewnić Żydów uciśnionych, że kara boska dosięgnie ciemęży-ciała.

W opowiesci ostatniej naczelnicy państwa daryuszowego, chcąc zgubić Daniela, którego król miał zamiar uczynić ich zwierzchnikiem, wyjednali u Daryusza dekret, zabraniający wszystkim poddanym w ciągu dni trzydziestu zwracania swych modlitw do kogokolwiek po za królem. Gdy Daniel modlił się codziennie według zwyczaju, został wrzucony do jamy lwów, które mu nie uczyniły żadnej krzywdy. Wówczas król, poleciwszy wydobyć z jamy Daniela, rozkazał wrzucić do niej oskarżycielów jego wraz z rodzinami, a wszyscy byli natychmiast pożarci. Następnie Daryusz rozkazał czcić w całym państwie Boga Daniela, jako Boga Żywego, który przetrwa wiecznie i którego królestwo nigdy zniszczone nie będzie. Opowieść ta, obfitująca w te same nauki, co i poprzednie, miała niewątpliwie posłużyć również za przestrożę dla zdrajców, którzy się jednoczyli we wspólnej sprawie z ciemięzcami Żydów bogobojnych. Autor zwiastuje tu jednym karę ciężką, a drugim pewność opieki Boskiej. Po opowieściach następują wizye prorocze. W pierwszej z nich Daniel widzi we śnie cztery wielkie zwierzęta, wychodzące z morza: pierwsze z nich podobne lwu o skrzydłach orła, drugie — niedźwiedziowi, który musi zjadać wiele mięsa, trzecie — lampartowi o czterech skrzydłach i czterech głowach; czwarte, nadzwyczaj silne, miało wielkie zęby żelazne i 10 rogów, z których wyrastał jeszcze jeden „róg mały“ o oczach ludzkich i ustach gło-

szących słowa pyszałkowane. Wówczas zjawia się Wszechpotężny w postaci starca, w otoczeniu sług niezliczonych, żeby wykonać sąd przeciw czterem potworom i pozbawić ich władzy. Następnie zjawia się na obłokach niebieskich ktoś podobny do Syna człowieczego, któremu Sędzia oddaje rządy, aby panował nad światem całym na zawsze. Cztery zwierzęta wzmiankowane to 4 królowie, a 10 rogów—to 10 królów; lecz święci Najwyższego, uciśnieni naprzód przez rożek mały, który oznacza króla bluźniercę, usiłującego zmienić czasy i prawo, otrzymają królestwo wiekuiste. Według większości egzegietów nowożytnych, ten „rożek mały”—to Antyoch Epifanes, a 10 innych rogów to 10 królów syryjskich, następców Aleksandra Wielkiego, którego autor przedstawił przez zwierzę czwarte. Zwierzę trzecie—to państwo perskie, drugie—medyjskie, pierwsze zaś zwierzę to ma być państwo babilońskie. Co się tyczy „świętych Najwyższego,” odpowiadających osobie podobnej Synowi człowieczemu—to Żydzi wierni. — Ta wizya uzupełnia wybornie sen Nebukadnezara w rozdz. 2-gim.

Sen rozdziału 8-go przedstawia byka o dwu rogach nierównych, któremi uderza on w zachód, w północ i w południe, a nikt się oprzeć nie może jego sile. Kozioł jednorogi, wyszedłszy z zachodu i przebiegłszy ziemię całą, przybywa do byka, uderza w niego, łamie mu oba rogi i miażdży go. Lecz gdy został potężnym, róg jego pęka i zastępują go cztery inne. Z jednego z nich wychodzi rożek mały, który, rosnąc ciągle, sięga aż do Wodza zastępów niebieskich, odbiera mu ofiarę wieczną i niszczy jego przybytek. Otóż byk o dwu rogach przedstawia królów Medyi i Persyi; kozioł — jest królem Grecyi; 4 rogi, zastępujące róg złamany—to 4 królestwa mniejsze tegoż narodu. Pod koniec ich panowania wznosi się monarcha bezwstydnym i podstępny, który wzrósłszy w potęgę, niszczy lud świętych,



buntując się przeciw Wodzowi wodzów, lecz będzie bez wysiłków ludzkich zmiążdżony. W tych przepowiedniach, które są coraz przejrystsze, idzie o państwo medo-perskie, o monarchię Aleksandra i o 4 królestwa, które ostatecznie wyszły z poprzedniego. Wszystko to dotyczy blizkiego upadku Antyocha Epifanesa, prześladowcy Żydów i gwałciciela ich kultu.

W dalszym ciągu Daniel, wierząc z Jeremiaszem, że ruina i ucisk Jerozolimy trwać mają przez lat 70, pragnie otrzymać wyjaśnienie tego proroctwa, które uważa za ciemne. W odpowiedzi na gorącą spowiedź grzechów Izraela anioł Gabryel wyjaśnia, za pomocą formuły matematycznej tygodni rocznych  $7 (=49 \text{ lat}) + 62 (=434 \text{ lat}) + 1 \text{ (rok)}$ , blizki upadek Antyocha.

Ostatnie rozdziały (10—12) księgi Daniela są rodzajem klucza, który pozwala stwierdzić przytoczone powyżej wyjaśnienia. Mamy tu krótkie streszczenie historyi państw wielkich, które następowały kolejno od Cyrusa aż do Antyocha IV, tylko, rzecz prosta, wypadki dziejowe, zgodnie z formą dzieła, przedstawia autor jako objawione Danielowi, podobnie jak w wizjach poprzednich.—Właściwie spotykamy tu tylko kilka rysów ogólnych z historyi poprzedzającej Ptolomeuszów i Seleucydów, i dopiero tych ostatnich autor traktuje szerzej a szczegółowo mówi o Antyochu, który zresztą jest przedmiotem głównym wszystkich przepowiedni Daniela.—Przedstawiając bieg wypadków ważniejszych za panowania tego króla, jego tyranję względem Żydów, unicestwienie ich służby bożej, dźwignięcie ołtarza pogańskiego i początek powstania Makkabeuszów, autor urywa nagle swe widzenia, nie dostrzegając w nich wcale wszechświatowej monarchii rzymskiej, tudzież przepowiada ruinę Epifanesa, zespalając z nią bezpośrednio nadejście królestwa mesyanicz-

nego i zmartwychwstanie Żydów, którzy mają być sądzeni i traktowani wedle uczynków swoich.

Na poparcie swego twierdzenia, że autor Księgi Daniela nie mógł być współczesnym Cyrusowi, za co uchodzić pragnie, hebraiści najnowsi przytaczają argumenty następujące: Autor zna dosyć dobrze historię od Aleksandra W-go, a najlepiej dzieje Antyochoa, wszystko zaś, co leży po za temi dwiema granicami, jest dla niego ciemne. W opowiadaniu o dziejach starszych popełnia błędy niemożliwe. Balsazar ani był synem Nebukadnezara, ani tym królem, za którego upadło państwo chaldejskie, jak chce autor, który prócz tego błędnie nazywa zdobywcę Babilonu Daryuszem i to „Medem” i w dodatku poprzednikiem Cyrusa etc. Na całej literaturze proroczej po niewoli niema najmniejszych śladów wpływu „Daniela”, która to księga weszła do Kanonu żydowskiego na miejsce trzecie, gdyż w owej epoce Kanon ksiąg proroczych był już zamknięty. Gdyby pochodziła z czasów Cyrusa, nie byłoby żadnych powodów do odmówienia jej w Kanonie tegoż stanowiska, jakie zajęli: Aggeusz, Zacharyasz i Malachiasz, a nawet Jonasz. Jezus, syn Syracha, który, pisząc około r. 200 przed Chr., wyszczególnił wszystkie utwory biblijne, o Księdze Daniela nie wspomina. Wreszcie autor współczesny Cyrusowi nie mógłby rozważać wyroczeni Jeremiasza o 70-u latach niewoli, lub używać takich wyrazów greckich, jak: psalterz (*ψαλτήριον*), symfonia (*συμφωνία*) lub *κέρως* nazwa urzędu; nie mówiłby o potrójnej modlitwie dziennej w kierunku Jerozolimy; nie podnosiłby znaczenia postów i jałmużn, tudzież wstrzymywania się od mięsa i wina w stosunkach z cudzoziemcami; nie przedstawiłby całkowicie rozwiniętej angelologii; nie mówiłby o podwójnem osobistem zmartwychwstaniu zmarłych do szczęśliwości lub potępienia itp., gdyż wszystkie te pojęcia powstały nierównie później. Cały charakter Księ-

gi Daniela, napisanej częścią po hebrajsku, częścią po zachodnio-aramejsku, z przymieszką tu i owdzie wyrazów perskich, prócz pewnych podobieństw z Ezechielem i Zacharyaszem, tak jest stanowczo daleki od reszty ksiąg kanonicznych Starego Testamentu, jak zgodny zupełnie z późniejszymi utworami apokaliptycznymi i apokryficznymi.

Ze względów powyższych hebraiści najnowsi utrzymują, że „Księga Daniela” jest dziełem pobożnego i wiernego zakonowi Żyda z czasów Antyocho Epifanesa, który to autor pragnął księgą swoją pokrzepić współwyznawców prześladowanych obietnicą, że królestwo niebieskie rychło nadejdzie. Przestrogi swoje i prorocтва włożył on w usta Danielowi, które to imię wspomniał Ezechiel obok Noego i Hioba, co skłoniło Reussa do twierdzenia, że Daniel *ein babylonischer Student* jest niemożliwy. Ze jednak musiała istnieć legenda o Danielu, jako mężu pobożnym i proroku podczas niewoli babilońskiej—to nie ulega wątpliwości. Datę powstania „Księgi Daniela” ustalił Cornill na rok 164 przed Chr., dodając przytem, wbrew hipotezom częściowego powstawania utworu, że dzieło to, pomimo pewnych i to ciężkich sprzeczności w szczegółach, należy do najjednolitszych ksiąg kanonicznych Starego Testamentu i widocznie było napisane za jednym zamachem.—Język hebrajski „Księgi Daniela” posiada wszystkie te rysy ujemne, które są właściwe utworom napisanym po Nehemiaszu,

Przepowiednie Daniela, różniące się bardzo pod względem formy, mają cel jeden i są ożywione duchem jednakim. Każda z nich bowiem przedstawia szczytną filozofię historii, która nas uczy, że wszystkie doświadczenia ludzkości, wszystkie powstania i upadki narodów, wszystkie nieszczęścia rasy żydowskiej nie są faktami wypadkowemi, lecz harmonizują jaknajściślej z odwiecznym i niezmiennym celem Jehowy, objawionym przez niego człowiekowi.

Gdy właśnie teraz panowanie złych potęg dosięgło swojej wyżyny, prorok nasz odczuł, że czas nadchodzi, w którym Jehowa spełni nareszcie swe obietnice, druzgocząc wrogów niepoprawnych, a wywyższając naród swój wierny ponad wszystkie narody świata.

Łatwo wyobrazić sobie—pisze Piepenbring—jakim bodźcem potężnym do rezygnacji i oporu musiała być „Księga Daniela” z jej zapowiedzią blizkiego upadku króla-tyrana. Czyż mogło coś bardziej pokrzepić Żydów nad ową nadzieję blizkiego królestwa mesyanicznego, w którym Żydzi panować mieli nad światem całym, a więc naturalnie i nad wrogami swoimi, w którym współwyznawcy umarli zmartwychwstaną: sprawiedliwi do życia wiecznego, a bezbożni i zdrajcy do otrzymania kary zasłużonej? Z sercem przepelnionem takimi nadziejami można było raczej poświęcić życie, niż obrazić Boga i złamać prawa. „Księga Daniela” osiągnęła zapewne częściowo swój cel szlachetny, przyczyniła się bowiem potężnie do podtrzymania odwagi Makkabeuszów i tym sposobem pomogła do wyzwolenia ojczyzny z kajdan niewoli.

Ze i na pokolenia następne, zarówno żydowskie, jak chrześcijańskie, księga Daniela potężnie oddziaływała—zrozumieć łatwo, pomimo, że Żydzi, wbrew przepowiedniom Daniela, po krótkim okresie swobody, przeszli nie do królestwa mesyanicznego, ale pod najstraszniejsze z panowań obcych, pod jarzmo rzymskie. Jakkolwiek księga Daniela swą wiarą gorącą zelektryzowała Żydów ówczesnych, przyczyniając się do ich zwycięstwa nad zastępami syryjskimi, to jednak nie można nie widzieć w tej księdze pewnych stron ujemnych, które fatalnie na Żydów oddziaływały. Przedewszystkiem autor księgi Daniela był całkowicie pod wpływem ciasnej wyłączności żydowskiej swojego czasu, która przepowiadała Żydom, jako narodowi uprzywilejowanemu przez Boga, panowanie bezwzględne nad wszystkimi in-



nemi narodami. A dalej, w przekonaniu, że sprawa Żydów jest dobra, autor przedstawia ich jako jedyny naród, wyjątkowo święty i sprawiedliwy w przeciwstawieniu do narodów pogańskich. Porównyując te ostatnie do zwierząt dzikich, upodabnia naród żydowski, jako lud świętych Najwyższego, z synem człowieczym, ukazującym się na obłokach niebios. W księdze Daniela nie spotykamy nigdzie najmniejszego zarzutu pod adresem Żydów wbrew przepowiedniom proroków dawnych, co naturalnie spotęgować musiało do bezmiaru pychę żydowską. Można śmiało twierdzić, że księga Daniela, nie wywarłszy na Żydów takiego wpływu moralnego, jakim promieniowały prorocтва dawne, przyczyniła się bardzo do wzrostu idei faryzejskich, tak zwalczanych później przez Chrystusa. Oparci na obietnicach tej księgi, Żydzi, marząc jedynie o korzyściach niezmiernych, które przyszłość zachowała dla narodu *par excellence* sprawiedliwego i wybranego, zapominali całkowicie o konieczności stania się naprzód moralnie godnymi tej przyszłości błogosławionej. W księdze Daniela rzeczą główną nie jest bynajmniej wezwanie ludu do żalu za grzechy i do pokuty, jak u proroków starożytnych, lecz przepowiednia przyszłości. Gdy ci ostatni przepowiadali królestwo boże w sposób ogólny, księga Daniela, przepowiadając na wieki naprzód odnośne wypadki dziejowe, dała początek nadnaturalizmowi powierzchownemu teologii starożytnej, która usiłowała opierać dowód objawienia boskiego na ścisłym spełnianiu się prorocत्व, a zwłaszcza przepowiedni określonych o faktach historycznych przypadkowych. Ze jednak autor księgi, podając się za proroka wieszczącego podczas wygnania, (gdy w rzeczywistości pisał za Antyocho Epifanesa), musiał, dla niezdradzenia swej fikcji, przedstawiać wypadki w sposób symboliczny i tajemniczy, więc też następstwem nieuniknionem tej formy apokaliptycznej były nieporozumienia bardzo

rozliczne i kłopotliwe. Ta forma zagadkowa, nadając dziełu urok szczególny, wytworzyła cały szereg utworów sztucznych, w których rolę główną grał nie zmysł praktyczny, jak u starożytnych proroków izraelskich, lecz wyobraźnia. Cała ta literatura, usiłując zadowolić ciekawość ludzką, żądzę poznania przyszłości i tajemnic natury, nierównie mniej odpowiadała potrzebom serca i sumienia, a stanowiła oprócz tego stałą pobudkę do wybuchów, którym zawdzięczają Żydzi swoje ostateczne unicestwienie, jako narodu, zmiażdżonego okrutnie przez oręż rzymski.

---

## IX.

**Charakter religijny literatury hebrajskiej. Ideje mesyaniczne. Podmiotowość semicka. Poezyja liryczna i jej cechy. Paralelizmy. Poetyka hebrajska. Szczątki poezji świeckich. „Psałterz.” „Pieśń nad pieśniami.” „Treny”.**

Literatura hebrajska należy do zjawisk wyjątkowych, jest ona bowiem od początku do końca literaturą nawskroś religijną. Wszystko, czem Żydzi w ciągu długich wieków wzbogacili hojnie duchową skarbnicę ludzkości, ma najściślejszy związek z ich religią, która zarówno dla Izraelitów, jak dla Judejczyków była punktem centralnym ich życia. Tę przewagę pierwiastku religijnego w Izraelu, datowaną przez niektórych pisarzy od wystąpienia proroków piśmiennych wieku 8-go, kojarzy J. Koerberle, nie bez słuszności, już z powstaniem Izraela, jako ludu, który od początku swego istnienia dziejowego uzewnętrzniał siły religijno-obyczajowe, wy-

różniające go bardzo wyraźnie z pośród narodów sąsiednich. Dzięki tym siłom duchowym, tkwiącym w narodzie już u zarania jego bytu, zjawily się z czasem takie postacie, jak Samuel i Dawid, Eliasz i Amos, Izajasz i Jeremiasz, którzy, oparci na tym gruncie, mogli się odwoływać do sumienia ludu swojego. Wszelako same te siły, tkwiące po części w rasie, po części w charakterze narodu izraelskiego, a spotęgowane i utrwalone przez powstanie i ukształtowanie się polityczne Izraela pod hasłem i za sprawą potężnych czynników religijnych, byłyby z czasem zmarniały, gdyby ich nie podtrzymywał ustawicznie wpływ nadzwyczajny warunków jeograficznych i związanych z nimi jaknajściślej gwałtownych przemian w losach narodu.

W twierdzeniu licznych hebraistów, że „Palestyna była krajem wiary”, ponieważ plon jej zależał wyłącznie od warunków, stojących po za wolą człowieka — jest niewątpliwie sporo przesady, gdyż mniej więcej w tem samym położeniu znajdują się i inne kraje, w klimacie zwrotnikowym i podzwrotnikowym. Wpływ natury palestyńskiej na duchowy rozwój Izraela i judaizmu był stosunkowo bardzo niewielki i raczej negatywny, niż pozytywny, a uzewnętrzniał się głównie w Judei, leżącej wśród gór posępnych. Ten wpływ natury nie musiał być przecież tak potężny, skoro nie zatarł w Izraelu ogólnych rysów charakterystycznych, właściwych rasie semickiej, i nie przeszkodził bynajmniej wytwarzaniu się prądów najskrajniejszych. Uniwersalizm proroków z ich pojęciami o Bogu czystym i podniosłym, tudzież partykularyzm judaizmu z jego „hipertranscendentalnem” pojęciem Boga, a okrom tego, najprzeróżniejsze zabobony ludu w każdym czasie — wszystko to, nie mówiąc o innych objawach, pełnych sprzeczności, znajdowało się kolejno i jednocześnie na tym samym gruncie palestyńskim, bez względu na granice, klimat i charakter ziemi. Natomiast centralne

położenie kraju, w którym Izrael mieszkał, otoczony państwami potężnymi, musiało rdzennie oddziaływać na rozwój ducha narodu, podlegającego nieustannie potężnym wpływom zewnętrznym. Jeżeli przypomnimy sobie, że o Palestynę, która od czasów najdawniejszych była jabłkiem niezgody pomiędzy monarchiami wszechświatowemi, rozbijały się fale wszystkich ludów wschodnich: Egipcyan i Hititów, Syryjczyków i Filistynów, Babilończyków i Asyryjczyków, którzy umieli wrywać narodowość z korzeniem, następnie Persów, Greków i Rzymian, a później jeszcze, jak zobaczymy, Arabów i Turków, to przyznać musimy, że narodowi izraelskiemu nie łatwo było zachować bez zmiany swój charakter i swą religię. A jednak te właśnie ograniczenia polityczne, kulturalne i duchowe, ten ucisk, którego doświadczał Izrael wskutek położenia swej ziemi, budziły z uśpienia energię Żydów, zachęcały do walk bohater-skich i potęgowały coraz bardziej nieugięty fanatyzm religijny. Dzięki strasznym klęskom narodowym, które w sposób gwałtowny, błyskawiczny, strącały Żydów z wyżyn dobrobytu i pomyślności w otchłań ucisku i niedoli, Izrael, wszczepiony w jedną ideję ratunkową, w Boga praojców, wyrzucał ze swego łona ludzi opatrnościowych. Tym bohaterom religijnym, tym prorokom wielkim, którzy umieli naród ginący zbawić czasowo od upadku, a już umarły, wskrzesić do życia potęgą wizyj mesyanicznych, zawdzięczają Żydzi swe odrodzenie religijne i swoją bogatą literaturę, poświęconą wyłącznie religii. Idee mesyaniczne zjawiają się u proroków dopiero wówczas, gdy oba państwa izraelskie stanęły nad brzegiem przepaści. Wtedy to właśnie miniona wielkość i wspaniałość monarchii Dawidowo-Salomonowej, działając na wyobraźnię narodu, wytwarzała w sercach i umysłach nadzieję przyszłego państwa, o wiele doskonalszego, któremu potomek Dawida miał królować. Począwszy od Amosa aż do Zacharyasza-



sza, wszyscy prorocy zwiastują nadejście królestwa sprawiedliwości i pokoju, pod kierunkiem rządcy „namaszczonego” (= *Messias*). W czasach niewoli, u Ezechiela, idea Mesyasa przekształca się w pojęcie „Sługi bożego”, a po niewoli, gdy Zerubabel otrzymał namiestnictwo Jerozolimy, znów powraca z domu Dawida. O ile jednak starsze nadzieje mesyaniczne poruszały się ściśle w ramach stosunków obecnych i były tylko nadziejami lepszej przyszłości narodu, oczyszczonego z wszelkich nalotów pogańskich, wyswobodzonego z pod przemocy wrogów potężnych i rządzonego w pomyślności niezakłóconej przez królów z rodu Dawida, o tyle nadzieje owe w czasach pokańskich uległy przekształceniu zasadniczemu. Przedewszystkiem, im bardziej rozszerzał się pogląd narodu na świat cały, tem więcej ogarniał on przyszłość nie tylko własną, lecz wszystkich ludzi na świecie.

Prorocy dawniejsi albo mówili o sądzie nad Izraelem, który miał uleść oczyszczeniu, albo o sądzie nad nieprzyjaciółmi Izraela, którzy mieli uleść zniszczeniu. Otóż Sąd ten częściowy zmienił się później w sąd powszechny, którego miał dokonać nad wszystkimi ludźmi bądź sam Jehowa, bądź też „pomazaniec“ jego, król mesyaniczny Izraela. W prorocत्वach dawniejszych idealne państwo przyszłości ogarniać miało tylko granice empiryczne „Ziemi Świętej”, gdy w pojęciach późniejszych przyszłe państwo boże obejmuje ludzkość, która dobrowolnie lub przymusowo zjednoczyć się musi w państwo wszechświatowe pod jednym berłem Izraela. Dawny więc Mesyjasz palestyński przekształcał się zwolna na władcę i Wszechsędziego, który na ruinach świata starego miał wytworzyć nową budowę przewspaniałą. To rozszerzenie idei przyszłości było już następstwem rozszerzania się

widnokregu Żydów politycznego. Im bardziej małe państewka pojedyncze tonęły w monarchiach wszechświatowych, tem łatwiej było Izraelitom wyobrazić sobie państwo idealne przyszłości, jako monarchię wszechświatową, która po upadku ostatniego państwa pogańskiego miała powstać pod królem niebieskim, rządzącym przez lud swój wybrany. Prócz tego, do rozwoju idei mesyanicznej przyczyniło się także pogłębione i rozszerzone pojęcie Boga i świata. Dawniej Jahve był tylko Bogiem i królem Izraela, później stał się panem wszechświata; dawniej rządził tylko sprawami ludu swojego, nie troszcząc się wcale o jednostki; później, przy pogłębieniu się pojęć religijnych, już i każda jednostka była przedmiotem jego pieczy. To poczucie narodu przejawiało się naprzód u Daniela w formie wiary w zmartwychpowstanie, które, umożliwiając zmarłym uczestnictwo we wspaniałej przyszłości ludu, stawało się osobistym interesem świętym każdej jednostki. Zarazem idea przyszłości mesyanicznej stawała się coraz bardziej transcendentna, nadnaturalna, nadziemską, jak gdyby Jahve oddał życie światowe teraźniejszości pod władzę potęg niebiańskich, pozostawiając dla świata przyszłego całkowite swoje panowanie. W końcu, zarówno cały krąg pojęć religijnych, jak i nadzieje mesyanicze, otrzymały zupełnie nowe zabarwienie, dzięki pracom nowych pisarzy, którzy je dogmatyzowali coraz bardziej, zmieniając w *Zakon*. Z powyższego widzimy, że naród, który przez wieki karmiony był stale idejami mesyanicznymi, musiał przy ciągłych kataklizmach dziejowych zwracać swe oczy ku przyszłości, ku państwu Bożemu i, co za tem idzie, ogniskować wszystkie swe myśli i uczucia, wszystkie promienie swojej twórczości duchowej w jednym tylko kierunku religijnym.

Poezya hebrajska, do której właśnie przechodzimy, będąc także nawskroś religijną, jest też wy-

łącznie podmiotową, liryczną lub dydaktyczną. Podmiotowość—to cecha właściwa rasie semickiej. U Semitów przeważa uczucie i namiętność, wola energiczna i rozum bystry. Nie umiejac oddzielić stosunku świata do człowieka od stosunku pomiędzy światem a ich własnem „ja,“ Semici, dalecy od wszelkiej przedmiotowości, oceniali wszystko subiektywnie, egoistycznie. To też poezya Semitów jest zawsze nawskroś liryczna, podmiotowa, odzwierciadla bowiem tylko ich radość i smutek, miłość i nienawiść, cześć i pogardę. Wskutek tego o epopei, w której „ja“ poety musi ustąpić po za przedmiot, a tem bardziej o dramacie nie mogło być mowy u Semitów. Głęboka, żywotna i silna wewnętrzność ludów semickich przejawia się zawsze we właściwej im podmiotowości, która może się wprawdzie uzewnętrznić, uprzedmiotowić, ale nigdy w materji twardej, w plastyce pełnej i w formie bardzo wyrazistej, lecz tylko w takim materyale, który już należy do samego podmiotu, t. j. w fantazyi, w miłości własnej, w śpiewie i języku. Ten język nawet nie posiada wcale wyrazu na określenie „natury,“ a pojęcie „świata“ wyraża przez zestawienie „ziemi“ i „nieba.“ Semita stoi wobec natury obcy i zimny, gdy Aryjczyk garnie się ku niej z fantazyą rozplomienioną; organizacyi duchowej Semitów odpowiada najściślej spirytualistyczny sposób myślenia,—Aryjczyk unosi się chętnie na skrzydłach bujnej fantazyi. Semita nie umie rozważać świata zewnętrznego przedmiotowo, duchowa jego energia zwraca się raczej ku formalnym stronom przedmiotu i ztąd też we wszystkich czasach Semici uprawiali najchętniej wiedzę formalną, jak matematyka, gramatyka, teologia i t. p. Semita jest bystrym obserwatorem rzeczy poszczególnych, Aryjczyk ogarnia całokształt. Ludom semickim nie zbywa wprawdzie na zdolności napięcia duchowego, ale jest ono całkiem inne niż u narodów aryjskich:

wyłączone silnie i najmożliwiej w jednym kierunku, raz wytkniętym, jest ściśle do subtelności, lecz jednostronne. Odtworzyć całokształt, jako taki, i zbadać równomiernie stosunek rzeczy głównych do podrzędnych, albo cechy jednego wyobrażenia odrazu przenieść na inne—to już leży po za zdolnością semitów. Jednostronne podnoszenie i rozważanie szczegółów, rysów odrębnych przedmiotu, bez żadnego uwzględnienia całości, spotykamy w literaturze biblijnej na każdym kroku, gdyż czysto przedmiotowe pojęcie świata zewnętrznego i zbadanie go teoretyczne, naukowe, sprzeciwia się całkiem semickiemu sposobowi myślenia. Izraelita nie może ogarnąć jakiegokolwiek idei, chociażby tylko teoretycznie, jako całości odrębnej, samodzielnej, lecz wiąże ją zawsze jaknajściślej z przedmiotami, które stanowią interes rdzenny dla życia duchowego, politycznego i codziennego. Zaden z problematów judaizmu, jak: nauka o odkupieniu, theodycea, lub przeróżne kwestye etyczne, nie były traktowane przez Żydów w sposób czysto teoretyczny, lecz zawsze w związku z praktyką i tylko z punktu widzenia podmiotowego. Po za tem skłonność do formalistyki i szematyzowania, do imion bez końca, do liczb, mechanicznie ułożonych, do akcentowania tych samych cech i spostrzeżeń raz już uznanych za osobliwe, do powtarzania tych samych obrazów i porównań, do jałowości alegorycznych jest, zwłaszcza w judaizmie późniejszym, nadzwyczajna.

Otóż poezya hebrajska jest nawskroś liryczna, podmiotowa i religijna, albowiem te okruchy poezyi świeckiej, jakie do nas doszły, są bez znaczenia i wskazują tylko, że kiedyś musiały istnieć u Hebrajczyków pieśni okolicznościowe, wojenne, miłosne pijackie i t. d., ale wyrugowane zostały przez utwory ściśle religijne.

Przedewszystkiem należy sobie zadać pytanie:



na czem się zasadzała poezya hebrajska pod względem formy?

Profesor Ed. König w niesłychanie pracowitem dziele, p. t. „Stylistyka, Retoryka i Poetyka“ literatury biblijnej przekonywa, że nawet proza literatury starohebrajskiej posiada zwykle własności, z których w pierwszej linii wyłania się *eurytmia* wyrażen językowych. Eurytmia w przeciwstawieniu do *eufonii* zasadza się na *równowadze*, osiąganey przez naturalną zmianę miary i stanowiska wyrazów w następujących kolejno zdaniach pojedynczych i grupach zdań. Jest to najniższy stopień rytmiczności form stylitycznych. U proroków owa eurytmia już jest spotęgowana przez pewną *równobieżność* zdań („*Gleichlauf der Satze*“), którą Flacius nazywał *repetitio rhetorica*, a pierwszy Lowth, Anglik, w swej rozprawie o poezyi hebrajskiej (1753) opatrzył nazwą *parallelismus membrorum*, t. j., równoległość członków.

Otóż najpierwszą i bodaj jedyną cechą wyrażną hebrajskiej formy poetyckiej są owe *parallelizmy*, zasadzające się na tem, że dwa a niekiedy i trzy idące po sobie członki, t. j. wiersze oddzielne, wyrażają ściśle tę samą myśl, tylko innemi wyrazami: Oto przykład z psalmu 1-go:

Szczęśliwy mąż, co nie po myśli barbarzyńców chadza,  
Ani na drogę grzeszników wstępuje,  
Ani w siedlisku szyderców przebywa;  
Lecz jeno rozkosz ma w prawie Jehowy,  
I dniem i nocą o prawie rozmyśla.

Z powyższego widzimy, że w tym pięciowerszu są naprawdę dwie myśli, z których pierwsza wyrażona jest aż w trzech wierszach równoległych (*parallelizmy*), druga zaś w dwu wierszach ostatnich. Podług Lowth'a, który gruntownie zbadał ten przedmiot, *parallelizmy* bywają albo *identyczne*, t. j. zasadzające się na powtórzeniu dosłownem danego wiersza ze zmia-

ną jednego tylko wyrazu, albo *synonimowe*, których części brzmią tylko inaczej, lecz znaczą to samo, przy czem zwykle dwa lub trzy wyrazy zasadnicze odpowiadają sobie w dwu lub trzech wierszach, choć niekoniecznie w tem samym miejscu położone. Takimi wyrazami zasadniczymi w pięciowerszu powyżej przytoczonym są: „myśli,“ „drogę,“ „siedlisku“ oraz „bezbożników,“ „grzeszników,“ „szyderców“ i „chadza,“ „wstępuje,“ „przebywa.“ Trzeci rodzaj paralelizmu bywa *antytetyczny*, t. j. przeciwstawny, w którym członek drugi stanowi przeciwieństwo pierwszego, np.

Mądry syn radość ojcu swemu czyni,  
Ale syn głupi jest matki zgryzotą.  
Skarby zdobyte bezprawiem—nie służą,  
Lecz sprawiedliwość od śmierci ratuje.  
Głód pokornego Jahwe zaspakaja,  
Lecz bezbożnika pażerność odtrąca.  
Ręką niedbałą kto działa — biednieje,  
Lecz pilną dłońią bogactwo zdobywa.  
(Przysłowia Sal. X).

Nakoniec są jeszcze paralelizmy *syntetyczne*, których drugi, albo nawet i trzeci członek prowadzi dalej myśl pierwszego, niekiedy z odmiennych punktów widzenia, przyczem jednak poeta trzymać się musi tego samego okresu i tego samego biegu myśli. Np. (Psalm I, 3 w przekładzie Bujnickiego):

Będzie jak drzewo nad ściekiem wody,  
Co owoc w czasie swym daje,  
Liść jego zawsze zielony, młody.

Z innych form poezji hebrajskiej wyszczególnić można t. zw. *Epana*—strofę, która powtarza na początku każdego wiersza następnego wyraz zasadniczy. Np. (Psalm 121):

Ku górom wznoszę swe oczy  
Zkąd dla mnie *pomoc* przyplynie?..

*Pomoc* moja spłynie od Jehowy,  
 Od twórcy nieba i ziemi.  
 Jehowa nodze twój zachwiać się nie da.  
 Nie *śpi* twój stróż,  
 Zaiste — nie *śpi* — nie *drzemie*  
 Stróż Izraela.

Prof. Kautsch, zadawszy sobie pytanie, na czym polega tajemnica działania tych form poetycznych, odpowiada, że na tej samej podstawie, na jakiej spoczywa działanie rymu, tj. na zadawalającym zaspokojeniu tego napięcia, które w słuchaczu lub czytelniku wywoływać musi czar oczekiwania, nieustannie nanowo rozbudzanego. O ile jednak w naszej poezji wierszowanej spotykamy najczęściej paralelizmy syntetyczne, o tyle poezya hebrajska oddziaływa głównie paralizmami synonimowymi i antytetycznymi, których piękność pierwszy odczuł i wykazał Herder w swem dziele „O poezji hebrajskiej” (1782), zaznaczając, że wdzięk ich polega na symetrii. König nazywa je *eurytmią idealną*, która, podług niego, jest wytworem usprawiedliwionej psychologicznie dążności do osiągnięcia, w chwilach wzruszeń silniejszych, jakby przez wołanie i echo, spokojniejszej równowagi duchowej.

O ile kwestya paralelizmów jest bezsporna, o tyle różnią się uczeni zasadniczo, gdy idzie o rytm, rym i strofikę hebrajską. Że istotna symetria, która była najprawdopodobniejszem źródłem rytmiczności wierszów, istnieje w poezji hebrajskiej — to wykazał Budde na trenach, które przeważnie mają pierwszy wiersz krótszy, a drugi dłuższy, np.:

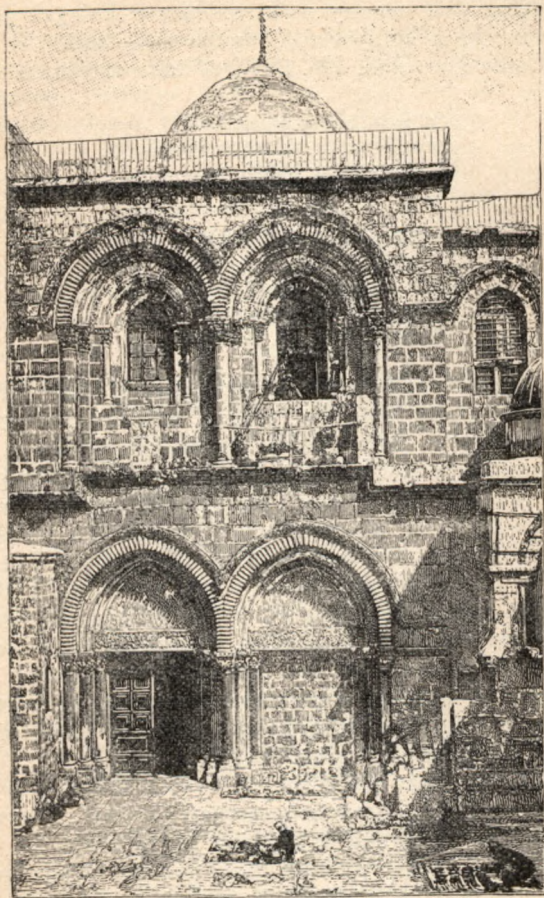
Ach! jak to miasto leży opuszczone!  
 Niegdyś tak cudne!  
 Księżniczka między miastami  
 Służyć dziś musi i t. d.

Toż samo spotykamy w psalmach, a nawet i u proroków. Amos np. biada:

Upadła — i już się nigdy nie podniesie  
 Dziewica Izraelska,  
 Na ziemi własnej rozciągnięta leży,  
 Nikt jej nie dźwignie.

Ale gdyby nawet ta symetria oparta była na *miarze*, tj. na jednakowej liczbie zgłosek wierszów odpowiednich, co zresztą w poezji hebrajskiej wcale nie występuje prawidłowo, to i w takim razie nie byłoby mowy o rytmiczności, gdyż *miara* a *rytm* to nie jedno, ona jest tylko „matką rytmu”, jak słusznie zaznaczył Longinus. Rytmiczność właściwa, to jest iloczynowa, zasadza się na zmianie prawidłowej zgłosek krótkich i długich, a takiej prawidłowości akcentowania zgłosek również poezja hebrajska nie posiada. To też każda w tym kierunku nowa suggestya uczonych, usiłujących odnaleźć gwałtem rytmiczność, gdzie jej niema, wzbogaca jedynie „nową mogiłą cmentarz metryki hebrajskiej”. Rytm poetyczny Hebrajczyków zasadzał się, podług Königa, tylko na istotnej symetrii linii wierszowych, która znów oparta była na istotnej równości akcentów, w odpowiadających sobie liniach wierszowych. Taką samą walką pośród uczonych toczy się już od r. 1831 o strofy hebrajskie, których jedni całkiem nie uznają, inni obstają przy nich. Jeżeli strofa rzeczywista tworzy się tylko przez stały powrót jednakowej liczby wierszów oddzielnych — to takiej strofiki poezja hebrajska nie posiada. To też powołując się w pierwszej części tej książki na dzieło prof. Müllera, który wszystkich proroków usiłował przyoblec w formę stroficzną, uważaliśmy te strofy za naciągane. Za pomocą takiej metody możnaby każdą prozę zwyczajną przepisać w zwrotkach. Jakoż Kautsch odnosi się do strof hebrajskich „bardzo sceptycznie”, a i König niema wcale do nich przekonania.—Jeszcze wątpliwszy jest rym hebrajski, który ma także swoich obrońców. Kautsch, nazywając go „rodzajem paronomazyi”, przypuszcza,





Kościół grobu Ś-go

że musiał on odgrywać „rolę większą niż zwykle dawniej sędzono”.—Na poparcie rymu hebrajskiego przytacza ten uczony dwie próbki, z których jedna ma wiersze z końcówką *i*, druga zaś—*anu*. W pieśni Lamecha (Gen. IV, 23) jest taki czterowiersz.

ada wesilla szema'an koli  
nesze lemekh ha'azena imrati  
ki isz haragti lefis'i  
wejeled lachaburati

a w Księdze Samuela (16, 24):

natan elohenu bejadenu et ohebenu  
we'et macharib arsenu  
wa'aszer hirba et chalalenu

Jakkolwiek bardzo są wymowne te przykłady, to jednak należą one do takich rzadkości w starożytnej poezji hebrajskiej, że za przypadkowe tylko uważać je można. Ze Hebrajczycy, podobnie jak inne narody wschodnie, posilkowali się tak zwaną *alliteracją*, oraz *assonanzami* i w środku wierszów i na końcu—to rzecz wiadoma, ale—mówi König—któżby chciał z tego powodu rym rzeczywisty przypisywać poezji hebrajskiej, która bynajmniej nie była *mową wiązaną* w ścisłym znaczeniu tego słowa. Tak samo patrzy na ten przedmiot znakomity hebraista, dr Samuel Poznański, którego prace gruntowne i źródłowe spotykamy często w miesięcznikach francuskich i niemieckich.

Oto co pisze ten uczony w swoich *Beiträge zur Geschichte der hebr.-Sprachwissenschaft* (1894): „Kwestya, czy już w wierszach biblijnych przytrafiają się rym i metryka, była wielokrotnie badana przez uczonych żydowskich w wiekach średnich. Większa ich część przeczyła istnieniu metryki i rymu, utrzymując, że jedno i drugie Żydzi przejęli dopiero od Arabów i że przez to *gwatt zadawali duchowi języka hebrajskiego*”.

Starożytna poezya hebrajska da się najprawidłowiej ująć w dwa działy: liryczny i dydaktyczny, wszelkie bowiem próby ściślejszego rozklasyfikowania hebrajskich utworów poetycznych, dokonywane przez różnych historyków, są tylko sztuczne i wymuszone. Poezja hebrajska wcale się do takiego szematyzowania nie nadaje, gdyż w każdym jej utworze można odnaleźć różne tony. To też sami Hebrajczycy rozróżniali tylko *szyr* = pieśń (liryczną i śpiewną) i *maszal* = sentencję, t. j. krótkie zdanie w formie aforyzmu, przysłowia, czy przypowieści o charakterze nauczającym, a także często szyderczym.—Jak u wszystkich ludów, tak i u Izraela najstarszy okres literatury ogarnia dobę pieśni i sagi. W Starym Testamencie przechowały się szczątki poezyj świeckich, które Kautsch ujmuje w kilka grup. Naprzód idą *pieśni wojenne i tryumfalne*, do których należą: „Pieśń Lamecha” (Gen. II, 23) i „Pieśń Debory”, która należy do najstarszych pomników literatury hebrajskiej. Opiewa ona pogrom Sysary, wodza Kanaańczyków. Przytoczymy początek i koniec tej pieśni w pięknym przekładzie A. Maszewskiego, który wprawdzie tłómaczy z pewną swobodą i rozszerza ramy oryginału, ale odtwarza treść i ducha jego z całą ścisłością. Oto początek:

Pieśń ma zagrzmii i zahuczy i zatętni wzdłuż i wszerz;  
 Słuchaj, ludu i ty, ziemio, moje słowa w uszy bierz!  
 Słuchaj, ludu mój, słuchajcie wy, książęta i królowie:  
 Ja, ja matka w Izraelu, ja zaśpiewam pieśń Jehowie!

Po tym wstępie poetka opowiada o ucisku, jakiego doświadczał Izrael od Kanaańczyków i o walkach zwyciężkich Baraka, który stanął na czele zastępów, powołanych do boju przez Debore, a następnie, szydząc z tych szczepów, które do walki nie stanęły, tak opowiada o skrytobójstwie, którego dokonała Jahel nad Sysarą:

Bądź wielbiona, wielka Jahel! Tyś pomogła wrogów zmódz!  
 Pod jej namiot zbiegł Sysara, kanaańskich mężów wódz;  
 Prosił wody—dała mleka na przystawce mu książęcej,  
 Dała masła, dała mleka, niżli prosił dała więcej.  
 Po wsze wieki bądź wielbiona, wielka Jahel! W prawą dłoń  
 Młot ujęła i gwóźdź przeszył uspiętego wodza skroń.  
 Potok Cyson go nie pożarł, przed Baraka zbiegł pogonią,—  
 U Jaheli nóg się skurczył, pod Jaheli poległ dłonią.  
 Siadła w oknie stara matka, we skraj nieba wzrok jej wzrósł,  
 „Przec Sysara nie powraca, rychłoż zagrzmi jego wóz?”  
 I odrzekły jej służebne i odrzekła sobie w duszy:  
 „Snadź wpiery łupy porozdziela, nim do domu zasię ruszy”  
 Tak niech zginie wróg wszelaki! Tak niech w prochu tarza  
[twarz,  
 Kto się waży walczyć z tobą, Boże wielki, ojczy nasz!  
 Tak niech zginie wróg wszelaki! A dla wiernych twoich  
[dzieci  
 Na wysokich niech niebiosach wiecznie jasne słońce świeci.

J. Marquart, po wyłączeniu z tej pieśni wszelkich gloss, odtworzył tekst jej w formie pierwotnej, która ujęta została w strofy kolejno 4-ro i 6-ścio-wierszowe, ale są to eksperymenty naciągane.

Najdawniejszy zabytek pieśni *szyderszych i epigramatów* znajduje się w księdze Liczb (XXI, 27—30), gdzie autor wyszydza Amorytów. Jeszcze wymowniejszy przykład takich poezyj przechował się u Izajasza (IX, 4 i nast.), gdzie prorok szydzi z króla Babilonu, przewidując jego upadek pod ciosami Cyrusa. Dalej wśród poezyj świeckich spotykamy: *pieśni pijackie, zagadki, gnomy, parable i bajki*, jak bajka Jothana (Sędz. IX, 7 i nast.) o drzewach, które króla nad sobą namaścić chciały. Skoro żadne z drzew szlachetnych, poczytując siebie za zbyt dobre, godności tej przyjąć nie chciało, bierze ją chętnie krzak cierniowy, wykazując w swych mowach nadętych, jak mało jest do roli króla odpowiedni. Bajka ta, skierowana przeciwko Abimelechowi, który się narzucił na króla Sichemitom, nauczać miała, że dumni, swobodni mężowie czystej krwi izraelskiej, gardzą tronem królewskim, a tylko



tacy mieszańce, jak Abimelech, ubiegają się o tę godność ku własnej krzywdzie. Wyborne parobole znajdują się także: w drugiej ks. król. (XIV, 9 i nast.) o królach Amazy i Joasie, w 1-ej ks. Sam. (XII, 1 i nast.), o jedynem jagnięciu biedaka i w wielu innych miejscach, co świadczy, że Hebrajczycy ze szczególnem upodobaniem uprawiali ten rodzaj poezyi. Były też pieśni *pasterskie*, jak świadczy w ks. Numeri (XXI, 17 i nast.) pieśń o studni; *weselne* i *złotosne*, t. j. treny, które na wschodzie miały wielkie znaczenie. Jednym z najpiękniejszych jest tren Dawida na śmierć Saula i Jonathana (Sam. I, 19 i nast.), który tu podajemy w przekładzie własnym podług Kautscha.

Ozdoba leży, o Izraelu, zabita na górach twoich,  
 Oto jak polegli bohaterowie twoi!  
 Nie opowiadajcie o tem w Gath,  
 nie głoście tego po ulicach Askalonu,  
 by się nie weseliły córki filistyńskie,  
 by się nie radowały córy nieobrzezanych.  
 O, góry Giboa, niech nie spada na was ni deszcz, ni rosa,  
 niech pola wasze zawiodą!  
 Gdyż tam rzucona tarcza bohaterów  
 tarcza Saula..  
 Od krwi zabitych, od moczarów sadła  
 przez Jonathana wypuszczona strzała już nie wracała,  
 ani miecz Saula nie wracał napróżno.  
 Saul i Jonatan kochani i mili  
 razem polegli, tak jak społem żyli,  
 od orłów szybsi, od lwów potężniejszy!  
 Płaczcie nad Saulem, córki Izraela,  
 który was w rozkosz odział i purpurę,  
 który w klejnoty wasz strój przyodziewał!...  
 Oto jak legli wśród walki moczarze,  
 na górach twoich Jonathan zabity!  
 O żal mi ciebie, bracie Jonathanie,  
 co dla mnie byłeś tak drogi!  
 Twa miłość była mi słodsza od niewieściej;  
 oto jak padli moczarze,  
 zniszczona zbroja wojenna!

Pieśń powyższą Kautsch przełożył w 6-ciu zwrotkach czterowersowych, bardzo nierównomie:

nych i w dwu distichach, z których jeden zaczyna, drugi zaś kończy ten utwór. Ze taka forma, którą tłumacz nazywa „kunsztowną” u autora, jest tylko *sztuczną* i nacięganą u tłumacza—to nie ulega wątpliwości. Wogóle hebraiści mają pasyę *ciągnąć za włosy* wiersze hebrajskie, byleby tylko czynić z nich strofy, zgodnie z powziętem postanowieniem.

Pozostał także po Dawidzie tren na śmierć Abnera (2 Sam. III, 33). Ze przy rozpowszechnieniu pieśni u Hebrajczyków były także ich zbiory, świadczą przechowane w Starym Testamencie dwa tytuły takich zbiorów: „Księga wojen Jehowy” (Num. XXI, 14) i „Księga Sprawiedliwego,” wzmiankowana, u Jozuego (X, 13) i w 2 Sam. (I, 18 i nast.). Oba te zbiory zaginęły, podobnie jak i wzmiankowany w 2 Królów (XXV, 25) zbiór trenów nad Jozyaszem, nie mający nic wspólnego z trenami przypisywanymi Jeremiaszowi.

Na czele oddzielnych ksiąg poetyckich Starego Testamentu stoi *Psalterz*, t. j. modlitewnik i śpiewnik gminy powygnaniowej, przyjęty przez wszystkie kościoły chrześcijańskie. W dzisiejszej postaci swojej Psalterz składa się ze 150 utworów głównie lirycznych, a po części liryczno-dydaktycznych treści religijnej. Większa część tych wierszów nosi w nagłówku określenie *mizmor*, który to wyraz odpowiada ściśle greckiemu *psalmós* i oznacza naprzód pieśń, którą się na strunach wygrywa, a następnie i pieśń, śpiewaną przy dźwiękach muzyki. Cel tego Psalterza jest bardzo jasny; był on widocznie przeznaczony nie ku prywatnemu zbudowaniu izraelity pojedynczego, lecz do publicznej służby bożej ludu całego *drugiej* świątyni. Występuje to najwyraźniej w częściach późniejszych psalterza, gdzie spotykamy wiele psalmów, napisanych wyłącznie do użytku liturgicznego. Ten żywioł obrzędowy przebija szczególnie w psalmach, (od 104-o), które się zaczynają lub kończą okrzykiem *Halleluja* t. j. „wysławiajcie

Jehowę". Okrzyk ten jednoczy owe psalmy ze służbą bożą w świątyni, zwaną *Hallel*, co miało oznaczać jubileuszowy śpiew uwielbienia, który był wykonywany przy muzyce lewitów lub przy dźwiękach tręb kapłańskich. U Żydów późniejszych wyraz *Halleluja* stosowano do psalmów 113—118, które śpiewane były podczas świąt dorocznych. Przeznaczenie tych psalmów uwidocznia się i z nadpisów, podających wskazówki muzyczne, oraz imiona synów Koracha, którzy stanowili rodzaj stowarzyszenia muzyków świątyni. Asaf był ojcem i opiekunem tego związku, a Heman i Ethan są wzmiankowani w „Kronice”, jako śpiewacy kościelni z czasów Dawida. Wreszcie do tegoż wniosku prowadzi także rzeczywista nazwa psalterza w Biblii hebrajskiej, gdzie psalmy zwane są *Tehillim*, t. j. „hymny,” która to nazwa ma z wyrazem *Halleluja* pierwiastek wspólny i odnosi się także do wysławiania Jehowy w świątyni. Jakoż obrzędowy charakter psalmów wyjaśnia i ogólność ich treści, usprawiedliwiając szerokie rozpowszechnienie psalterza we wszystkich kościołach chrześcijańskich. Jako zbiór pieśni obrzędowych, odtwarza on uczucia i nadzieje, wiarę, modlitwy i uwielbienia gminy starotestamentowej, jej świadomość grzechu i jej zachwyty radosny wobec wskazanych przez Jehowę środków zbawienia. Są to wylewy serc wierzących, t. j. żywioły religii podmiotowe, mniej więcej podobne we wszystkich czasach. Objawienie Nowego Testamentu wprowadziło zmiany wybitne w żywiołach religii przedmiotowych, gdyż stare wyobrażenia i formy przeżyte musiały ustąpić nowym; wszelako przy wszystkich obiektywnych dodatkach objawienia pozostało w istocie jedno i to samo oddanie się Bogu serca wiernego. Psalmy dlatego właśnie mają wartość nieocenioną, ponieważ dają nam odpowiedź pierwszą, którą serce, oddane Bogu, wyrzuciło z wnętrza swojego już wówczas, gdy żywioły objawienia przedmiotowe były nieporówna-

nie mniej rozwinięte, t. j. gdy ustrój życia duchowego był bliższy natury i naiwniejszy. Psalmi przedstawiają ważność nie małą i z innego punktu widzenia. Ponieważ znaczna ich liczba zawdzięcza swoje powstanie różnym wypadkom historycznym, przeto psalmy takie odzwierciadlają pojedyncze stopnie rozwoju gminy starozakonnej. Należy jednak mieć na uwadze, że psalmy przechowały się nie w zbiorze ułożonym historycznie, lecz w śpiewniku, zastosowanym do potrzeb drugiej świątyni. Ten cel praktyczny zbioru powodował zmiany i przeróbki w psalmach oryginalnych, które pochodzą z różnych czasów, a były też przez wielu wydawców grupowane. Na 150 psalmów, składających księgę, setkę przypisano autorom, wyraźnie w nagłówkach określonym, a mianowicie: jeden (ps. 90) Mojżeszowi, 73 (w Biblii greckiej, bo w hebrajskie 83) Dawidowi, dwa (72 i 127) Salomonowi, 12 Asafowi (50.73—83), po jednym Hemanowi i Ethanowi (88,89), 10 (niezależnie od ps. 88) Korachitom, 16-tu psalmom nadano inne nagłówki, a 34 („osierocone”) nie mają nadpisów. Ponieważ tedy wszystkie psalmy przypisane są albo Dawidowi albo jego współczesnym, zdawałoby się, że żaden z psalmów nie jest młodszy od epoki Dawidowo-Salomonowej. Tymczasem hebraiści wykazali, że wszystkie te nagłówki psalmów były dodatkami późniejszymi, które odnośnie do czasu powstania i autorstwa psalmów pozbawione są siły dokumentalnej.

W. R. Smith, teolog angielski i hebraista pierwszorzędnym, poddawszy wszechstronnemu rozbirowi cały Psalterz, przedstawił kolejne stopnie rozwoju w redakcyi psalmów, które, na podobieństwo Pentateuchu, zbieracze żydowscy dzielili na 5 ksiąg. Otóż, podług Smitha, cały Psalterz powstawał kolejno w 6-ciu fazach: Pierwszy zbiór pieśni Dawidowych (3—41) z końcową *doksologią*, która brzmi: „Niech będzie uwielbiany Jehowa, Bóg Izraela, na

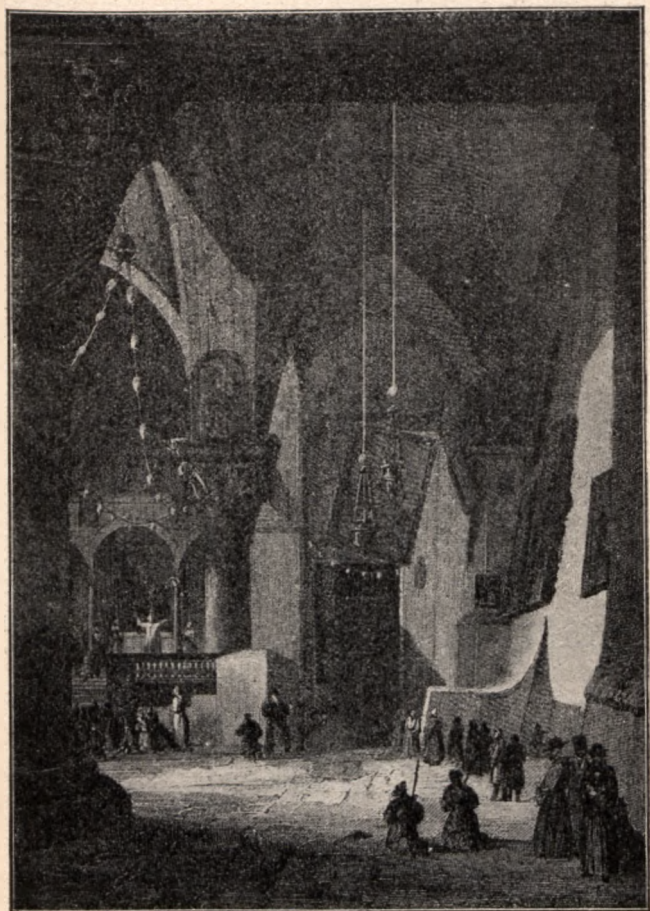


wieki wieków Amen, Amen. 2) drugi zbiór psalmów Dawida (51—72) z doksologią odmienną od poprzedniej i z podpisem: „skończyły się psalmy Dawida, syna Izajego”. 3) podwójny zbiór pieśni lewityckich (42—49; 50; 73—83); 4) redakcja elohistyczna i połączenie zbioru 2-go z 3-m; 5) przyłączenie dodatku nie elohistycznego wraz z doksologią do redakcyi poprzedniej (84—89); 6) ukształtowanie zbioru trzeciego (90—149). Wreszcie dwa pierwsze psalmy (1, 2) dołączone zostały do Psalterza już po jego zamknięciu. Naturalnie, że na proces grupowania psalmów, który ogarnia tyle stopni, trzeba było czasu odpowiedniego. Jakież są granice tego czasu? Otóż hebraiści mniej więcej zgadzają się na to, że zbiór pierwszy powstał w czasach Ezry; zbiór 2-gi wraz z psalmami lewityckimi i z dodatkiem nieelohistycznym—pod koniec epoki perskiej; zbiór trzeci, zawierający psalmy najmłodsze, formował się o wiele później do czasów Simona, założyciela dynastyi hasmonejskiej. Całkowity psalterz, mający już powagę religijną w świątyni izraelskiej, zamknięty został przed rokiem 130 przed Chr.

Do wyników tych doszli uczeni przez badanie treści i języka psalmów, t. j. na podstawie wewnętrznych wskazówek historycznych, stylu, stosunku do innych pisarzy, których wiek jest znany, tudzież na podstawie charakteru idei religijnych, któremi nacechowane są psalmy. Kwestyę przypisywanego Dawidowi autorstwa psalmów, prawie wszyscy hebraiści najnowsi rozstrzygają przecząco, albowiem autorstwu temu przeczą: i brak dowodów historycznych i same psalmy, wskazujące swą treścią na czasy późniejsze. Driver, najkonserwatywniejszy z hebraistów postępowych, utrzymuje, że bardzo mało jest psalmów starszych od 7-go w. przed Chr., a Cornill twierdzi, że „cała literatura hebrajska przed niewolą nie zawiera najmniejszej wzmianki o psalmach, ani najmniejszego ich wpływu nie wy-

kazuje.” Zespolenie Dawida z psalmami zjawia się dopiero w „Kronice.” Wszystko, co literatura przed niewolą podaje o talencie muzycznym i poetyckim Dawida, ogranicza się do tego, że był biegłym harfistą (1 Sam. XVI, 18), a może nawet grał i na innych instrumentach (Amos VI, 5); że napisał znaną nam elegię na śmierć Saula i Jonathana, oraz krótszą na śmierć Abnera; że przed arką świętą, która była na Syon przeniesiona, „tańczył” i „skakał”, (2 Sam VI, 14, 16). Za wyjątkiem tedy ustępu w 2 ks. Sam. (22), który to ustęp uznany został przez hebraistów za dodatek późniejszy, cała literatura przed niewolą nic nie wie o Dawidzie, jako pisarzu religijnym. Tradycja o twórczości religijnej tego króla powstała dopiero podczas niewoli, gdy nastąpiło całkowite przekształcenie starożytnych dziejów Izraela w historię kościoła, zgodnie z kierunkiem wytkniętym przez Deuteronomium i z loiką faktów, zmieniających państwo na kościół, a lud na gminę. Że zaś Dawid był wówczas punktem centralnym wszelkich przepowiedni mesyanicznych, a wiadano powszechnie o jego talencie jeżeli nie poetyckim, to muzycznym, i o jego osobistym współdziałaniu w kulcie religijnym; przeto całą lirykę religijną odniesiono aż do Dawida, tak jak synowi jego Salomonowi przypisano całą lirykę świecką, oraz poezję dydaktyczną. Pomimo jednak tych wszystkich wywodów, nie jest bynajmniej wykluczone — pisze Kautsch — że niektóre psalmy pochodzą od Dawida, choć dowodu naukowego, ani „przeciw,” ani „za” przytoczyć teraz niepodobna. Ewald, opierając się na podstawach ściśle estetycznych, przypisywał Dawidowi psalmy: 3. 4. 7. 8. 11. 15. 18. 19, 2-7, 24, 1-6 i 7-10. 29. 32 i 101, a także niektóre wiersze wprowadzone do psalmów późniejszych 60, 68 i 144.

O charakterze starozakonnym Psalterza świadczą przedewszystkiem tak zwane „psalmy zemsty”,



Kościół Grobu Ś-go w Jerozolimie.

które są wylewem pogardy i nienawiści dla ciemności ludu. Pomimo odwoływania się psalmów do Zakonu, pod którym rozumieć trzeba prawo pisane, już skryształizowane w Pięcioksięgu z jego niezliczonymi formułkami ofiar, oczyszczeń i t. p., Psalterz jest zadziwiająco wolny od ducha faryzejskiego z czasów Chrystusa. Nie przypisuje on nigdzie wagi szczególnej formom zewnętrznym i ceremoniom, ale raczej kładzie nacisk silny na treść prawa obyczajowo-religijną, na prawość uczynków i na unikanie grzechu. Wszelako najistotniejszą i najbardziej budującą stroną Psalterza jest jego pojęcie o Bogu, który, oczyszczony z antropomorfizmu i partykularyzmu dawniejszego, przedstawia się w psalmach, jako bezwzględnie wszechpotężny, wiekuisty, niezmienny, wszytkowiedzący, wszechobecny i najświętszy. Trzymając się zdaleka od bezpłodnych, teoretycznych spekulacyj o istocie Boga i jego przymiotach, psalmiści opiewają tylko w słowach potężnych doniosłość olbrzymią tych przymiotów dla nas, dla naszego życia religijnego. Cóż to za wspaśniały ten psalm 139 o wszechobecności Boga, albo psalm 91, który w przekładzie pięknym Kochanowskiego („Kto się w opiekę poda Panu swemu”) pozostał pieśnią religijną narodu naszego, albo psalm 87 w przekładzie tegoż poety:

Wszehmocny Panie, wiekuisty Boże,  
 Kto się Twym sprawom wydziwować może,  
 Kto rozumowi, którym niezmierny,  
 Ten świat stworzony.

Gdziekolwiek słońce miecze strzały swoje,  
 Wszędy jest zaprawdę święte imię Twoje,  
 A sławy niebo cgarnąć nie może  
 Twej, wieczny Boże.

Niech zli, jako chcą ciebie mierzą sobie,  
 Z ust niemowląt rośnie chwala Tobie,  
 Ku większej hańbie i ku potępieniu  
 Złemu stworzeniu.



Twój czyn jest niebo, twoich rąk robota  
 Gwiazdy jaśniejsze wybranego złota,  
 Ty coraz nowem światłem zdobisz wdzięczne  
 Koło miesięczne.

A człowiek co jest? że ty nieskończony,  
 Wszystkiego twórca i Pan niezmierny,  
 Raczysz go pomnieć? czym jest Syn człowieczy  
 Godzien twej pieczy?

Takeś go uczcił i przyochędożył,  
 Żeś go z Anioły tylko nie położył:  
 Postawiłeś go Panem nad zacnemi  
 Czyny swojemi.

Dałeś w moc jego wszystkie bydło polne  
 Dałeś i leśne zwierzęta swawolne;  
 On na powietrzu ptastwem, pod wodami  
 Władnie rybami.

Albo w tym samym przekładzie, który stworzyć mogło tylko wielkie natchnienie religijne, ów psalm 104 z ową zwrotką przepiękną:

Tyś niebo, jako namiot rozbił ręką swoją,  
 Nad nim wody za twojem rozrządzeniem stoją,  
 Chmury—twój wóz; twe konie—wiatry nieścignione;  
 Duchy—postańcy; słudzy—gromy zapalone!

Albo nakoniec ów słynny psalm *Super flumina Babylonis*, zaczynający się zwrotką:

Siedząc po niskich brzegach babilońskiej wody,  
 A na piękne syońskie wspominając grody,  
 Co nam innego czynić, jedno płakać smutnie  
 Powieszawszy na wierzbach niepotrzebne lutnie!

Niestety, miejmy odwagę przyznać, że polskie przekłady „psalmów” są albo prawdziwie natchnione pod względem formy i ducha, jak przekład powyższy „księcia poetów” naszych, ale zarazem i bardzo nieścisle, albo, co gorsza, przekształcające oryginał nie do poznania, a przytem rozpaczliwie śla-

be pod względem formy, jak przekład K. Bujnickiego. Jest to wynik naszej „pasyi” do wierszów rymowanych, której podlegają i pisarze, pozbawieni talentu poetyckiego. Tacy tłumacze muszą dla rymu i to w dodatku arcy-kalekiego, poświęcać piękności oryginału. Czyż nie stokroć lepszy taki przekład prozą Dra Cylkowa, który, trzymając się ściśle oryginału, nie zatracą ani jednej myśli autora, a podaje każdą w szacie językowej jasnej, silnej i czystej. Weźmy oto na próbę parę wyjątków z psalmu 139 w przekładzie Bujnickiego i zestawmy je z tłumaczeniem Dr. Cylkowa, który obok przekładu drukuje także i oryginał:

Buj. Tyś mnie doświadczał, Panie i znajome  
Są tobie moje codzienne czynności,  
I myśli moje są tobie wiadome,  
Wejrzałeś zdala w ich wszystkie skrytości.

Cyl. Ty zbadaleś mnie i znasz. Ty znasz *sposzynynek*  
mój i *ustawanie* moje, wyrozumiewasz myśl  
moją zdaleka.

Pomijając przedziwną pospolitość i wodnistość formy Bujnickiego, pytamy, gdzie się zapodział ów obraz, uwydatniony przez poetę w dwu podkreślonych przezemnie wyrazach przekładu Dra Cylkowa? a oddanych tak samo przez prof. Kautscha: *Du weisst um mein Sitzen und mein Aufstehen.*—A w dalszym ciągu jeszcze gorzej:

Buj: Tyś moje ścieżki wysledził i drogi  
Życia mego wszystkie przewidziałeś!  
Cóż ci wypowie język mój ubogi?  
Oto, iż wszystko ty we mnie poznałeś.

Cyl: *Chód* mój i *leżenie* moje wysledziłeś, a na wszystkie  
drogi moje baczysz. *Bo zanim wyraz na języku*  
*moim, już, Boże, znasz go cały. Ze wszech stron*  
*opasałeś mnie i położyłeś na mnie dłoń swoją.*

Gdzież są u Bujnickiego podkreślone przez nas zdania całe w przekładzie Dr. Cylkowa? Jakiego

potrzeba braku poczucia i zrozumienia oryginału, żeby zdanie tak obrazowe, jak: „bo zanim wyraz na języku moim” i t. d., oddać przez: „cóż ci wypowie mój język ubogi!” W ten sam sposób przełożył Bujnicki cały psalm, a co gorsza, pousuwał z niego lub poprzeksztalał do niepoznania te właśnie wiersze, które stanowią charakterystykę rdzenną ducha czasu, będącego rodzicem natchnień poety. Oto przykład.

u B. Oto powstałem i stoję przy tobie.  
 Gdy zechesz, Boże, grzeszniki wytracić,  
 „Mężowie krwawi rzekną im w tej dobie:”  
 Odstąpcie! nie chcę ja się z wami bracić!  
 Mówicie w myśli, iż to się nie ziści,  
 By lud twój wierny posiadał miasta twoje,  
 Przetoni, ja, Panie miał ich w nienawiści,  
 Widok twych wrogów dręczył serce moje  
 Ztąd też moimi wrogami się stali.

Ta gadanina bezsensowna tak się przedstawia u Dr. Cylkowa:

Powstałem i wciąż jestem z tobą. Gdybyś też zglądził, Panie, niegodziwego, a do mężów krwawych (rzekł): wara odemnie! Którzy cię wzywają dla zbrodni, wzywają dla fałszu wrogi twoje. Czyliż nienawidzących cię, Boże, nie nienawidzę i nie brzydę się przeciwnikami twoimi? *C. tą nienawidzią nienawidzę ich, są mi wrogami!...*

Naturalnie, że ta część psalmu nie licuje z duchem chrześcijańskim, ależ, naprzód, prawda jest wyższa ponad wszystko, a potem psalmów nie pisali przecież chrześcijanie, tylko Żydzi, którzy zresztą nie potrzebowali, zgodnie z duchem czasu, ukrywać w 3, czy 2 wieku przed Chr. nienawiści do swych ciemiężców, skoro nie ukrywa jej wcale w wypadkach analogicznych i wiek XX po Chr. Maskowanie prawdy przejawia się nietylko u tłumaczy, ale także i u tych komentatorów, którzy w psalmach chcą widzieć odzwierciedlenie tylko skarg i bólów narodu, a w poetach, przemawiają-

cych od siebie w liczbie pojedynczej, nie uznają ludzi, wyrzucających z duszy własne swe bóle i cierpienia. Wprawdzie Psalterzowi, przeznaczonemu specjalnie do potrzeb kościelnych, nadano cechy odpowiednie, które przekształcić go miały w zbiorową modlitwę narodu, nie mniej jednak słusznie zauważył Nöldecke, że w wielu psalmach tętni indywidualność poetów bardzo wyraźnie, zwłaszcza w ich stanowisku religijnem.

Rozklasyfikowanie psalmów podług treści jest niemożliwe, gdyż prawie w każdym z nich spotykamy skargi i żale, prośby i dziękczynienia, uwielbienie Boga i związaną z nim silnie nadzieję przyszłości promienniejszej. Ponieważ liryka religijna przechodzi łatwo w dydaktyzm, więc też żywił ten spotykamy bądź częściowo, bądź całkowicie w niektórych psalmach. Nie brak też spokojnych rozpańiętywań nad Bogiem i stosunkami moralnemi świata, a także zimnych refleksyj, wyłożonych sztucznie w porządku głosek abecadłowych.

Czy idee mesyaniczne odzwierciedliły się w psalmach? Są w tym względzie dwie opinie hebraistów współczesnych, wręcz przeciwne.—„Można stanowczo powiedzieć — pisze Nöldecke— że ani jeden z psalmów nie zajmuje się wcale Mesyaszem i misteryami chrześcijańskimi. Wskutek wrywania z całości wierszów pojedynczych i wyjaśniania ich dowolnego, odkryto w wielu miejscach Psalterza idee mesyaniczne, ale zawsze wbrew jasnemu znaczeniu pieśni.” A tymczasem prof. oxfordzki T. K. Cheyne, jeden z najuczestniejszych hebraistów angielskich, w dziele swem „O życiu religijnem Żydów po niewoli” wykazuje szczegółowo mesyaniczność psalmów 2, 18, 20, 21, 45, 72, z których ostatni zowie Mesyasa nietylko królem, lecz i „Synem królewskim,” a wreszcie psalm 89, w którym Izrael nosi tytuł „pomazańca Jehowy.” Oto, śród innych, wyjątek z psalmu 72, cytowany przez tegoż autora (przekład Dra Cylkowa):



I będą się przed nim korzyć wszyscy królowie, wszystkie ludy służyć mu będą. Gdyż ocali ubogiego, który woła i uciśnionego, który nie ma wybawcy. Miłościwym jest dla biednych i ubogich, a duszę ubogich wybawia. Od gwałtu i grabieży wyzwala duszę ich i drogą jest krew ich w oczach jego.

Jak pod względem treści i tonu, tak też różnią się psalmy i swoją wartością estetyczną. W ogóle starsze stoją wyżej, są bowiem nawskroś oryginalne, a posiadają też więcej polotu i siły niżel. psalmy późniejsze. Do tej kategorii należą, między innymi, początek psalmu 19 (1—7), psalm 23, albo ten piękny psalm 29, który tu przytoczymy w przekładzie silnym Dra Cyłkova:

Nieście Bogu, synowie boży, nieście Bogu chwałę i cześć! Nieście Bogu cześć imienia jego; korcie się przed wiekustym w nastroju świętym. Głos boży nad wodami; Pan chwalił zagrzmiał, Bóg nad wodami wielkimi. Głos boży w potędze; głos boży w majestacie. Głos boży łamie cedry; druzgoczne Bóg cedry Libanu. I podrzuca je jakoby cieleta, Liban i Szirion, jak bawoleta. Głos boży krzesze płomienie ognia. Głos boży wstrząsa puszcza, wstrząsa Bóg pustynią Kadesz. Głos boży wstrząsa dęby i ogałaca bory, a w przybytku jego wszystko głosi chwałę. Bóg w czas potopu panował i panować będzie król na wieki. Bóg da moc ludowi swemu, Bóg pobłogosławi lud swój pokojem.

Nie brak też prawdziwych klejnotów i wśród psalmów młodszych (jak 10, 103, 104 i inne), a nawet i najmłodszych, wogóle jednak te ostatnie są nierównie mniej oryginalne, śmiałe i żywotne, a język ich, nadto wodnisty, zbliża się często do prozy, jak np. psalmu 119, który bez końca powtarza te same myśli. Już to wogóle późniejsza poezya hebrajska jest reminiscencyami przeładowana. Objaw ten, który bardzo łatwo usprawiedliwić jednostajnością treści religijnej wszystkich utworów, występował już u proroków, a przejawia się jeszcze wyraźniej i w psalmach, które bardzo często powtarzają te same myśli prawie bez zmiany. Psalm 108 powstał ze zła-

nia pięciu wierszów (8—12) psalmu 57-go i 8-u wierszów psalmu 60. Psalm 68 jest, za wyjątkiem kilku wierszów, niezręczną mieszaniną pieśni i przypowieści starożytnych. Psalm 144 powstał z ps. 18 i 8 z dodatkiem psalmu nieznanego i wiele innych przykładów tego rodzaju. Ponieważ, jak mówiliśmy, cały Psalterz wytworzył się ze zbiorów mniejszych, które mechanicznie, bez żadnej metody zespolono, więc też zdarzyło się, że albo jeden psalm powtórzony był dwa razy (14 i 53) albo, że końcowe 6 wierszów psalmu 40, powtórnie żywcem złożyły się na cały psalm 70. Wreszcie dodać potrzeba, że i sam tekst psalmów doszedł do nas w postaci — podług Nöldeckego — „dosyć skażonej.” Niezależnie od wszystkich braków i ujemności, Psalterz hebrajski należy do najwspanialszych zabytków poezji religijnej w całej literaturze wszechświatowej, pomimo słusznego po części zarzutu wybitnego pisarza żydowskiego Isidora Loeba, który kwestyonuje przedmiotową ścisłość psalmistów. Uważa on Psalterz jedynie tylko za wylew uczuć właściwych wyjątkowemu stanowi ducha, a psalmistów za pisarzy idealistycznych, którzy wynaleźli sztukę przyzwoitego zabawiania się swoją nędzą, nie poczytując smaku trosk swoich za nazbyt gorzki. Są oni, podług Loeba, igraszką swej wyobraźni; żyją bowiem w marzeniach tylko, nie mając żadnego poczucia rzeczywistości.

W kanonie żydowskim, na czele 5-u *Megilloth*, czyli „Zwojów”, które podczas pewnych dni uroczystych były czytane publicznie w synagogach, stoi *Szירה-szirim*, „Pieśń pieśni”, co znaczy najpiękniejsza z pieśni, albo, jak się u nas utarło, „Pieśń nad pieśniami”. Utwór ten, przez setki krytyków najrozmaciej komentowany, dostał się nie bez trudności do Kanonu, jako poemat Salomona, mający przedstawiać stosunek Jehowy do gminy żydowskiej.

Ze zmian liczby i rodzaju w poemacie zdawałoby się, że różne jego części są wygłaszane przez

rozmaite osoby do różnych osób, t. j., że poemat odziany został w szatę dyalogu. Ale kim były te osoby i w jaki sposób należało rozdzielić pomiędzy nimi ten dyalog — to sęk, który pobudzał fantazyę krytyków do arcy ciekawych improwizacyj.

Zrazu Herder, de Vette, Bleek i inni przypuszczali, że cała księga składa się z pewnej liczby pieśni samodzielnych, które tylko treść wspólna, będąca wysławianiem miłości, jednoczyć mogła. Ale to się wydało innym krytykom zbyt proste. Nie bacząc na to, że utwór dramatyczny był na gruncie semickim niemożliwy i że rozdzielenie 116 wierszów na 12 odsłon scenicznych zakrawało na farsę, zwłaszcza, że niema w utworze najmniejszej wzmianki, pozwalającej przypuszczać operę, dwaj hebraiści tak poważni, jak Ewald i Delitsch, ułożyli, każdy oddzielnie, cały scenaryusz szczegółowy, który „Pieśń nad pieśniami” przekształca w dramat o 5 aktach z 3-ma bohaterami głównymi: Salomon, Szulamitka i Pasterz, jej kochanek, z licznym zastępem osób drugorzędnych, z chórem i t. d. Cztery akty dzieją się w pałacu króla, który, jakoby oczarowany podczas podróży pięknnością nieporównaną Szulamitki, rozkochanej w pasterzu, porwał ją z sobą do Jerozolimy, zaś akt piąty rozgrywa się w chacie pasterza, do której wraca Szulamitka, wierna swojemu kochankowi, odtrąciwszy od siebie pokusę stanowiska żony królewskiej i ponętnych blasków stolicy.

A przecież — pisze słusznie Veith — „Pieśń nad pieśniami” nie jest dramatem, gdyż nietylko nie posiada ekspozycyi i przejść scenicznych, lecz wprowadza takie ustępy, które, jako opowiadania najczystsze i podmiotowe obrazy fantazyjne, wcale się do przedstawienia scenicznego nie nadają. Ze zaś Veithowi nie dogadzała i próba Stäudlina, który „cięciem krytycznem” rozdzielił króla i pasterza na dwie osoby, zapominając, że w poemacie nigdzie nie występuje pasterz, jako osoba trzecia; przeto

Veith, w przekonaniu, że biblijny podział pieśni na 8 rozdziałów jest niedorzeczny i wprowadza zamęt do poematu, podzielił go na 15 części, obejmujących tylko Szulamitkę i Salomona, jako narzeczonych i małżonków. Ale i to nikogo nie przekonało, gdyż krytycyzm, zaciętrzewiony bardzo często w rzeczy nawskróś jasnej, chce gwałtownie odnaleźć to, czego niema. A bodźcem do poszukiwań musiały być takie orzeczenia, jakie między innymi, wygłosił profesor Schöffler, że „łatwiej powiedzieć czem „Pieśń nad pieśniami” nie jest, aniżeli—czem jest.” Więc też o tej pieśni, „napisanej w raju,” podług Herdera, snuły się hipotezy bez końca, z których wreszcie ostatnia, przyjęta z zapalem nadzwyczajnym, zdaje się dogadzać tymczasem większości hebraistów najnowszych. Owo rozwiązanie zagadki przyniósł konsul pruski w Damaszku, *J. G. Wetzstein*, który, poznawszy gruntownie Syryę, opisał szczegółowo zwyczaje ślubne w tym kraju (1873 r.). Otóż prusak ten pisze, że u ludu syryjskiego wesele trwa dni 7, które noszą nazwę „tydzień królewski”, ponieważ młoda para uchodzi za króla i królowę, zasiada na tronie improwizowanym, a cała wioska, oraz sąsiednie gminy zaproszone, składają im hołd i podarunki, czyniąc królowi i królowej wszelkie posługi. W ciągu „tygodnia królewskiego” odbywają się różne uroczystości, złączone ze śpiewem, grą i tańcem. Otóż w tym tańcu młoda małżonka musiała się obracać długo dookoła, ażeby wszyscy obecni mogli podziwiać jej urodę, a jednocześnie rozbrzmiewały odpowiednie pieśni miłosne. „Łuski spadają nam z oczu, pisze Cornill, gdy czytamy rozprawę Budde’go, który pierwszy ma tę zasługę, że za pomocą opisu Wetzsteina wyjaśnił jaknajściślej *Szir-ha szirim*, wykazując, że ta „Pieśń pieśni”, która dla jednych stanowiła „zwycięstwo miłości wiernej nad ponętami ułudnemi”, a dla innych, mistyków, „miłość Jehowy do Izraela”, była tylko zbiorem pieśni weselnych, opie-



wających nie miłość kochanków, lecz małżonków.— „Królem” jest młody małżonek, któremu nadano imię Salomona, jako najszcześniejszego i najbogatszego ze wszystkich władców, a Szulamitka jest właściwie *Sunemitką*, t. j., podobnie jak Abisag z *Sunem*, wspomniana w 1-ej Ks. Król. (I,3) „najpiękniejszą dziewicą wśród wszystkich granic Izraela”.— I oto — pisze Cornill — zagadka naszej księgi, nad którą już rozpaczać zaczęto, znalazła rozwiązanie ostateczne, a wyrażone naprzód przez Orygenes († 254) prawie przed 16-tu wiekami. Ale uczony ten, uznając „Pieśń nad pieśniami” za „poemat weselny w formie dramatycznej”, wykladał go jednak alegorycznie, jako stosunek gminy lub nawet pojedynczej duszy chrześcijańskiej do Boga. To też, gdy w trzy wieki później syryjski nauczyciel kościelny, Theodor Mopsueste, ośmielił się uznać *Szir-ha-szirim* za zbiór pieśni światowych, był potępiony, już po śmierci, jako kacerz (553 r.).

Księga ta dopiero na Synodzie uczonych żydowskich w Jamnii około r. 90 po Chr. zaliczona została do ksiąg „zanieczyszczających ręce”, t. j. takich, po których dotknięciu, jako świętych, musi nastąpić umycie rąk, gdyż przez dotknięcie później rękami, które stały się święte, przedmiotów nie świętych, znówby się ręce zanieczyściły. Że jednak wątpliwości co do tej księgi nie znikły jeszcze i w 2-im wieku, dowodzi przepis, który zabraniał czytania „Pieśni nad pieśniami” przed ukończeniem 30-tu lat życia. Jest to w harmonii z nieszczęsną przygodą słynnego nauczyciela w Salamance Ludwika de Leon (ur. 1527), który dostał się przed sąd inkwizycyjny nawet nie za świecką interpretację „Pieśni”, ale za ogłoszenie jej wraz z tekstem w języku hiszpańskim, co wówczas było najsurowiej zabronione, pomimo, że literatura talmudyczna ustaliła znaczenie alegoryczne poematu, widząc w nim stosunek Boga do Izraela.—Kiedy powstała *Szir-ha-*

*Szirim* i kto jej autorem? Na te pytania było już setki odpowiedzi. Odrzuciwszy stanowczo Salomona, jako autora, hebraiści nowożytni mniej się już troszczą o nazwisko twórcy, byłby to bowiem trud daremny, zwłaszcza, że bezimiennosc w literaturze hebrajskiej jest rzeczą zwykłą. Natomiast ważniejsza daleko jest kwestya wieku, w którym poemat był napisany. Jakkolwiek niema jeszcze zgody zupełnej w tym kierunku, to jednakże większość uczonych ostatniej doby, opierając się głównie na badaniach języka, odnosi tę księgę do okresu greckiego, t. j. do 3-go lub 2-go w. przed Chr.

„Piesń nad pieśniami“ należy do najpiękniejszych klejnotów poetyckich świata całego. Rytm, wdzięk i przejrystosc w myslach, obrazy wspaniale i w wysokim stopniu malownicze, gdyż autor kąpie się w czarujących powabach swojego kraju—wszystko to zlewa się harmonijnie w całość artystyczną i ponętą. Poeta ukazuje kolejno oczom naszym to gołębie, które się ukrywają w rozpadlinach skalnych lub też igrają nad potokami, to gazelle, które hasają po górach albo żerują pośród lilij, to kozy, wypoczywające na stokach Gileadu. Niemniej drzewa ze swemi koronami różnorodnemi, kwiaty o barwach olśniewających i o woni rozkosznej dostarczają poecie coraz nowych środków do malowideł i porównań. Przy czytaniu tego poematu zdaje nam się, że chodzimy społem z pasterzami zakochanymi wśród winnic i drzew figowych, oddychając powietrzem wiosny; że widzimy starannie wypielęgowany ogród pełen woni, który potęguje kochankom czar ich miłości. Wielu z tych zwierząt i roślin, jak również z dzieł pracy i sztuki ludzkiej, które autor wzmiankował w swym poemacie, gdzieindziej wcale nie spotykamy. Miejscowości, które wspomina, leżą po większej części w Palestynie północnej, zwłaszcza w okolicach Libanu lub w ich pobliżu. A ileż czaru, namiętności i hyperbolizmu wschodniego w sło-

wach kochanków, dyszących miłością płomienistą!  
Zresztą czyż taki poemat, nawskroś przejrzysty,  
potrzebuje jakich komentarzów?! Niechaj więc poeta  
mówi sam za siebie we wdzięcznym, choć nie  
dość ścisłym przekładzie Brodzińskiego.

O! nie patrz na mnie, żem czarna;  
To słońce mię opaliło.  
Źli mojej matki synowie  
Winnicy strzedz mi kazali

Ja was zaklinam, córki syjońskie,  
Jeśli znajdziecie mego kochanka,  
Powiedzcie odemnie, żem chora z miłości.

Na zapytanie dziewic, kto jest ten miły, odpowiada:

Mój miły jest biały, rumiany,  
Naczelnik tysięcy;  
Jak złoto najszczerze ma głowę,  
Włos jego czarniejszy od kruka,  
Wzrok jego jak oczy gołębi,  
Co w mleku kąpane pływają  
A lica, jak grzędy, woniami spowite,  
A usta, jak róże, mirrami woniące,  
A ręce, jak złoto, turkusem osute.  
Jak słupy z marmuru, na złotej podstawie  
Są nogi jego.

Postawa, jak góra Libanu,  
Wyniosły, jak drzewo cedrowe,  
Słodczyce ma w uściech i cały jest słodki  
Ah! ten jest mój miły, wy córki syjońskie!

I oto zjawia się miły i mówi: „wstań, o kochanko, wstań, miła moja, i pójdz!!...”

Bo oto już zima minęła,  
Bo oto już deszcze zszumiały;  
Na polach się kwiaty rumienia,  
Do pieśni, do pieśni czas nastał!  
Czas wino obcinać w ogrodzie,  
Turkawka już grucha na łące,  
Już figa swój owoc zmiodziła  
W winnicy już grona winnieją...

Błagając, żeby Szulamitka wyszła, żeby mu  
 pozwoliła zobaczyć swe lica i usłyszeć głos swój,  
 pasterz rozpamiętywa wdzięki swej ukochanej.

Piękną ty jesteś, o miła moja!  
 Piękną jak Tyrsa, jak Jeruzalem,  
 Straszna, jak wojsko stojące w szyku.  
 Odwróć odemnie, ach odwróć oczy.  
 One mocniejsze odemnie.  
 Twa szyja—wieżą sloniową,  
 A oczy—stawem Hebronu.  
 Twe włosy—trzędą kóz dzikich,  
 Pasionych w Gilead.  
 Twę zęby—trzędą owieczek  
 Po strzyży w kąpieli.  
 Szkarłatu tkaninę twe usta  
 I głos twój miodowy.  
 Twe lica, jak jabłko czerwone  
 Pomiędzy włosami,  
 A nos twój, jak zamek Libanu,  
 Ku stronie Damaszku patrzący.  
 Zagięcia twych bioder, jak łańcuch,  
 Ukuty ręką misterną.  
 Jak piękne twe stopy w obuwiu,  
 Jak piękne, o córko szlachetna.  
 Twe usta, o siostró, kochanko,  
 Są słodsze od wina  
 I wonność, co z ciebie wydycha,  
 Nad wonie wszelakie!

. . . . .

Jak pieczęć w twoje wciskam się piersi,  
 Jak pieczęć w twoje ramiona,  
 Bo miłość, jak śmierć jest silna,  
 Jak piekło jej żar nie gaśnie,  
 Jej węgiel—węgłem zarzającym,  
 Płomieniem Pana.

. . . . .

On mię wprowadził do domu wina,  
 A sztandar jego nademną...  
 Jest miłość...  
 Wzmocnijcie mnie winem, posilcie jabłkami,  
 Bom chora z miłości.

. . . . .



Ach! słodkie wino kochanka mego zwołna zmogło.

Słodyczy pełne usta jego marzą we śnie.

Jam jest miłego, jam jego rozkosz.

O! pójdź, kochanku, ze mną na polach

Na wsi zamieszkać.

Rano wstaniemy, pójsć do winnicy,

Czy wino kwitnie, grona dojrzeją?

Tam ci, o luby, miłość poświęcę.

Na trzeciem miejscu wśród *Hamisza Megilloth*, pomiędzy księgą „Ruth” a „Kaznodzieją,” znajdujemy w Kanonie żydowskim „Treny” albo Lamentacye. W tekstach hebrajskich noszą one tytuł *Ekha* od wyrazów początkowych trzech pieśni, rabini zaś nadają im zazwyczaj tytuł *Kinnoth*, określający treść całości, podobnie jak to czyni „Septuaginta,” nazywając te utwory *θρήνοι*, łacińskie *threni*. Utwory te, nie odznaczające się ani świeżością myśli, ani pięknościami poetyckimi, są czytane w Synagodze żydowskiej 9-go Ab, t. j. w dniu, przeznaczonym na pamiątkę zniszczenia pierwszej i drugiej świątyni. Treny, o których słów kilka mówiliśmy już przy Jeremiaszu, mają główne znaczenie dla historyka, stanowią bowiem świadectwo żywe myśli, czynów i cierpień tej ostatniej resztki narodu, która po zniszczeniu Jerozolimy albo była przeniesiona na grunt obcy, albo uciekła do Egiptu. H. Merkel, poddawszy rozbiorowi te utwory, przypisywane Jeremiaszowi z Anathot, przyszedł do przekonania, że wszystkie pięć pieśni wypłynęły z jednego źródła, wszystkie bowiem opiewają zniszczenie Jerozolimy i związane z tą klęską dalsze nieszczęścia Izraela. Prócz tego „lamentacye” przypisują fakt sam jednej przyczynie, która, niby nie czerwona, snuje się po przez wszystkie myśli tych żalów, a mianowicie, że mnogość grzechów Izraela spowodowała upadek miasta i narodu. Okromi wspólności żalów potężnych nad upadkiem grodu i nad mieszkańcami nieszczęśliwy-

mi, spotykamy w tych lamentacyach sporo innych rysów wielce pokrewnych, które zasadzają się na podobieństwie szczegółów o oblężeniu Jerozolimy.

Autor skarży się w różnych miejscach Trenów że dzieci i niemowlęta, bądź na ulicach, bądź u łona matek, umierały z głodu podczas oblężenia i że niewiasty, trapione głodem, musiały gotować i jeść własne dzieci. Otóż z pokrewieństwa widocznego wszystkich Trenów zarówno w treści, jak w formie, wnioskować trzeba, że utwory te, stanowiące całość jednolitą, wypłynęły z jednego pióra. Tradycya, względnie bardzo młoda, przypisuje treny Jeremiaszowi, ale krytycy nowożytni, ze względów, które przytoczyliśmy w części pierwszej naszego dzieła, zaprzeczają temu kategorycznie. Merkiel przypuszcza, że twórcą Trenów był poeta, który po zamordowaniu Gedalii i po ucieczce mieszkańców z Mispy do Egiptu, pozostał w Judei, żeby z garstką niedobitków osieroconych oplakiwać pod jarzmem chaldejskiem niewolę ojczyzny sponiewieranej. Wieniec, otaczający skroń Jeremiasza — pisze Reuss — będzie jeszcze dosyć bogaty, choć w nim zabraknie tego listka.

## X.

**Poezya dydaktyczna. — Przypowieści. — Hiob. — Kazndzieja.**

Pozostała nam jeszcze w Kanonie żydowskim „literatura mądrości” (*Chochma*), obejmująca Przysłowia, księgę Hioba i Kohelet, a wśród ksiąg apokryficznych „Mądrość” Salomona i Jezusa, syna Syrahowego. Ta literatura zjawiała się samodzielnie obok proroczej, zastępując ją do pewnego stopnia. Gdy prorocstwo zamarło, ustępując miejsca prawu



Kaplica Grobu Ś-go w Jerozolimie.



i uczoneści piśmiennej, religijny duch twórczy, o ile nie wylewa się całkiem w pieśniach podmiotowo-lirycznych, szuka dla siebie nowej areny do działania w kierunku ściśle rozumowym i wytwarza z mądrości, będącej przymiotem Boga, najbliższym poznaniu ludzkiemu, centralne pojęcie teologii. Wszelako ta mądrość hebrajska nie bierze poznania samego w sobie za cel swój główny, jak np. filozofia grecka, lecz posiada zawsze, i przede wszystkim, charakter nawskroś etyczny i religijny. Ta mądrość nie jest badawczością filozoficzną, lecz teologiczną, albo nawet teozoficzną, a jej problemy nie są teokratyczno-metafizyczne, ale praktyczno-religijne. Klasyczną charakterystykę tej specyficznej mądrości hebrajskiej dają przysłowia, na czele których stoi sentencja o „bojaźni bożej, będącej początkiem mądrości”, która, wypływając z Boga, musi prowadzić do niego i uczyć ludzi nie spekulacyj metafizycznych, ale życia bogobojnego. Nawet pod względem literackim mają utwory dydaktyczne silnie wyodrębniony charakter wspólny, język swój własny i swoją terminologię, bogatą w nowe wyrazy, odpowiednie do nowych pojęć, które się w tych księgach przejawiały. W tej literaturze kultowa strona religii wraz z przepisami kapłańskimi zanika prawie zupełnie, a natomiast kierunek proroczy występuje na czoło. Prócz tego religia, na której gruncie mądrość się wznosi, nie jest już sprawą całego narodu, lecz jednostki. Nauki mądrości, dążące do rozwiązywania problemów najrozlicniejszych, do zastosowywania praktycznego przepisów obyczajowo-religijnych, mają dostarczać każdej jednostce wskazówek do rozumnego kierowania swem życiem, do uspakajania wszelkich dręczących duszę wątpliwości i do zaufania prawdom, przynoszącym pociechę i ukojenie. Mędrcy hebrajscy, przyjmując z góry wyrobione prawdy religijne za aksjomaty, zwracali się głównie do obserwacji charakterów ludzkich ja-



ko takich, do rozważania działalności ludzkiej w jej objawach najprzeróżniejszych, do badań nad wynikami czynów ludzkich i do wznoszenia na gruncie zasad ogólnych całego gmachu moralności. Z powodu panującego wśród tych mędrców nieuwzględniania narodowych punktów widzenia, jak również z uwagi na ich skłonność do charakteryzowania istoty ludzkiej w jej stosunkach najogólniejszych, nazwano ich, nie bez słuszności, *humanistami* Izraela. Mając zawsze przed sobą cel praktyczny, mędracy ci nietylko dostarczali odpowiednich w tym względzie maksym, ale pragnęli zarazem być doradcami w kwestiach moralnych i wpływać na wychowanie młodzieży. Ponieważ jednak zgłębianie istoty ludzkiej prowadzi samo z siebie do refleksyj nad różnemi jej zagadkami, przeto z trzech ksiąg mądrości starozakonnej, o których teraz mówić będziemy, „Przypowieści” zajmują się rozmaitemi prawidłami życiowemi, „Księga Hioba” podejmuje religijno-filozoficzną kwestyę sporną ważności najwyższej, a „Kaznodzieja” nakoniec biedzi się głównie nad wytworzeniem światopoglądu o barwach silnie pesymistycznych.

Ta hebrajska literatura dydaktyczna powstała niewątpliwie z krótkich zdań, z przysłów (*maszal*), w które przyodziwała się mądrość życiowa i religijna, ażeby obrazami szybkimi a zwartemi oddziaływać energicznie na słuchaczów. Do takich maksym przysłowiowych nadawała się wielce właściwa poezyi hebrajskiej forma, która spoczywa na dwuwierszu. Z czasem aforyzmy tego rodzaju zaczęto grupować w całości większe i tworzyć właściwe poematy dydaktyczne, które jednak mają mniej lub więcej pokrewieństwo widoczne z pierwotnemi przypowieściami i przysłowiami. Poezya dydaktyczna łączy się tu często z liryczną, która, będąc u Hebrajczyków w służbie religii, miała zawsze skłonność bardzo wyraźną do dydaktyzmu. Większą część literatury dydaktycznej tradycya żydowska

przypisywała Salomonowi, który podług jednych źródeł był uważany za liberała religijnego, a podług innych—za wzór mądrości.

„Księga przypowieści (*Miszle*) Salomona, syna Dawida, króla Judy”, pomimo tytułu, ogarniającego całość, składa się ze zbioru *maszal’ów*, bardzo różnorodnych pod względem rodzaju i formy, od dwuwierszów począwszy, do całych pieśni, które powstały w różnych czasach. Wszystkie one uczą mądrości w znaczeniu hebrajskiem, t. j. „bojaźni bożej.” A jakkolwiek są tu i prawidła, dotyczące zwykłej mądrości życiowej i doświadczenia codziennego, to jednak Księga w swym całokształcie nosi na sobie charakter ściśle religijny, godny Kanonu. „Księga przypowieści” składa się z ośmiu części odrębnych o długości bardzo nierównej i o charakterze rozmaitym, a większa część tych zbiorów jest zaopatrzona w specjalne nadpisy lub wstępy.

W części 1-ej (1 — 9), która jest „Pochwałą Wiedzy”, autor, przemawiając jak ojciec do syna lub nauczyciel do ucznia, ostrzega młodzieńca przed niebezpieczeństwem i próbami, na które będzie narażony; prosi gorąco i serdecznie, żeby się stosował do jego nauk i zaleca, żeby szedł za wskazówkami mądrości, która mu będzie przyjaciółką i kierowniczką. Poczytując za najczęstsze grzechy gwałt i lubieżność, zaleca troskliwe ich unikanie. Mądrość przedstawia autor w uosobieniach bardzo subtelnym. Jedność myśli i siły, czynnej w tym świecie, odłącza autor od Boga, stwórcy wszechświata, przedstawiając ją jako istotę, działającą osobiście, jako dziecię pierwotne Stwórcy, które stoi tuż obok niego. Ta jedność pomaga mu w dziele stworzenia; w biegu dziejów podsuwa królom i książętom myśli najlepsze; cieszy się dziećmi ludzkimi i bogatą nagrodę obiecuje tym, którzy jej kierunkowi zaufali. Przytoczymy ten ustęp, który Cheyne nazywa jednym z najwspanialszych w hebrajskiej lite-

raturze mądrości. Oto jak mądrość mówi o sobie w naszym przekładzie:

Mnie najpierwszą Bóg wezwał do bytu,  
 Jam najstarsza z prastarych dzieł jego,  
 Od praczasu przez Boga stworzona.  
 Od początku, od pierwszych dni świata,  
 Wprzód nim otchłan—ja bylam stworzona.  
 Zanim woda ze źródeł wytrysła,  
 Zanim góry w głębinach osiadły,  
 Nim pagórki powstały—już bylam.  
 Nim Bóg rolę i trawy uczynił,  
 Zanim ziemię w zieloność przystroił.  
 Gdy obłoki rozpinał tam w górze,  
 Umacniając źródła oceanu,  
 Kiedy morzom wskazywał ich brzegi,  
 Żeby wody granic nie rozparły,  
 Kiedy ziemi utwierdzał podstawy,—  
 Bylam przy nim ja... wykonawczynią,  
 Bylam stale przedmiotem rozkoszy,  
 Przed Nim w każdej bawiłam się porze,  
 A igrając w ziemiach jego ziemi <sup>1)</sup>,  
 Czułam rozkosz wśród synów Adama.

(VIII, 21—31).

Była więc, podług autora, mądrość przedistniejąca, zgodna w celach i działaniach z Bogiem Stworzycielem. Ta pierwsza część księgi nie ma ściślego planu w budowie i treści, a nawet brak jej rozczłonkowania loicznego. Mowa płynie tak długo, dopóki się przedmiot nie wyczerpie, a potem przechodzi kolej na inny. Forma jest nawskroś poetycka, paralelizmy wszędzie zachowane, a styl potoczny, płynny, stanowi silne przeciwieństwo z początkiem zbioru następnego.

Ta część pierwsza, podług hebraistów współczesnych najmłodsza, stanowi rodzaj prologu, który autor, zaczawszy od zdania, że „bojaźń boża jest początkiem wszelkiej mądrości” i od wysławiania jej

<sup>1)</sup> Pleonazmi, wyrażony w oryginale, podług dra Poznńskiego, przez dwa rzeczowniki: *tebel* i *eres*.

błogosławieństw, przyszedł, jak widzieliśmy, do spekulacji filozoficzno-religijnej, a zakończył przedstawieniem „Pani Głupoty”, rozwijającej swe wdzięki u progu domu swojego, żeby chwytać prostaczków.

Część druga (X, 11, XX, 16) składa się z przysłów w ścisłym znaczeniu tego słowa. Fierwotnie tylko ten zbiór przypisywano Salomonowi, ponieważ, niezależnie od tytułu ogólnego, ma on nagłówek specjalny: „Przysłowia Salomona”, których suma ogólna wynosi 375, t. j. liczbę, odpowiadającą wartości liczebnej spółgłosek imienia *Szelomo* (Salomon). Czy dlatego—pisze Kautsch—przypisano zbiór ten Salomonowi, że liczba ogólna na imię jego naprowadziła, czy też zebrano ściśle 375 przysłów, żeby je dostroić do podania, które wskazywało Salomona, jako autora — to są kwestye nie do rozstrzygnięcia, gdyż dzisiaj nikt stwierdzić nie może, czy choć jedno przysłowie pochodzi od Salomona, jak również czy owe 375 przysłów w zbiorze naszym pochodzą z owych 3,000 przysłów Salomona, o których wspomina pierwsza Księga Królewska (5, 9 i nast.). Przysłowia w tej drugiej części są bardzo, pod względem formy, prawidłowe; każde z nich jest dwuwierszem, a każdy z wierszów zawiera w języku hebrajskim od trzech do czterech wyrazów. Przysłowia te nie są ułożone organicznie, jakkolwiek zdarza się, że dwa lub kilka z kolei mówią o jednym przedmiocie, a pod względem formy są przeważnie paralelizmami antytetycznymi, choć przytrafiają się także synonimowe i syntetyczne. Przy treści tak różnorodnej, jaka się mieści w przysłowiach tej części Księgi, można podać ich charakterystykę tylko w rysach bardzo ogólnych. Otóż w porównaniu ze zbiorami następnymi, przysłowia, przypisywane specjalnie Salomonowi, mają ton znacznie jaśniejszy, przeważają w nich bowiem pogodniejsze objawy życia, które zdają się świadczyć, że zewnętrzne stosunki narodu były szczęśliwe



w danej epoce. — Dla przykładu przytoczymy garstkę przysłów w przekładzie własnym, podług Franka:

„Nienawiść wznieca kłótnie—lecz przyjaźń rzuca zasłonę na wszystkie wady. Praca człowieka zacnego prowadzi do szczęścia, lecz zysk niegodziwca płynie ze zbrodni. Zbytek słów prowadzi do błędu—człowiek rozumny powściąga swe wargi. Gdy uragan uderzy w człowieka złego—istnieć przestanie, ale człowiek dobry—to skała niewzruszona. Bojaźń boża przedłuża życie—lata złych będą skrócone. Bogactwo nic nie pomoże w godzinie klęski—cnota ludzi prawych ocali ich. Człowiek bezrozumny znieważa bliźniego, gdy człowiek rozsądny—milczy. Człowiek dobroczynny działa i na swoją korzyść, skąpiec pognebia własne ciało. Ten, kto ufa bogactwu swemu—upadnie, a sprawiedliwi rozkwitną jak drzewo piękne. Kto kocha mądrość—kocha poprawę; tylko głupiec nie cierpi zarzutów. Żona cnotliwa jest koroną męża, podła wgryza się aż do szpiku kości. Głupiec lubuje się w swej głupocie, mądry słucha rad. Przystawaj z mędracami, a będziesz mądry; kto przebywa z głupcami, wpada w nieszczęście. Żona rozumna dźwiga dom, szalona — niszczy go własnymi rękami. Często serce cierpi, gdy człowiek się śmieje, a niekiedy smutek jest na skraju radości. Mowa słodka gniew uspokaja, gdy słowo cierpkie podnieca go. Człowiek, który uśmierza gniew swój, jest wyższy od bohaterów; kto panuje nad duchem swoim—przewyższa zdobywców miast. Lepszy chleb suchy przy spokoju, niż dom pełen mięsiva przy kłótniach. Kto szydzi z biednego — znieważa Stwórcę, a kto się cieszy z nieszczęścia bliźnich — będzie ukarany. Złoto wiele warto, drogie kamienie—więcej: ale naczyniem najkosztowniejszem są usta wymowne. Dusza człowieka jest lampą Jehowy, która wprowadza światło do wszystkich skrytek serca!

Następna część księgi (22, 17 — 24, 22) ze wstępem, zachęcającym do rozważania „słów mędrca”, jest nietyle zbiorem przysłów, ile raczej systemem prawideł życiowych, które są przeplatane przysłowiami Oto przykład:

„Otwórz swe serce dla nauk, a swe uszy dla słów mądrości. Nie szcędź przestróg chłopcu młodemu; gdybyś go różgą uderzył—nie umrze Uderzywszy go różgą, zabezpieczysz duszę jego od grobu. Ty nie wiesz, nie, mój synu,

jak ja się cieszę, gdy serce twoje roztropne. Ja się nie będę posiadał z radości, gdy usłyszę słowa rozumne w twych ustach. Niech serce twoje nie zazdrości grzesznikom, lecz trwa zawsze w bojaźni bożej, gdyż jest koniec i nadzieja twoja ndarempiona nie będzie. Słuchaj mnie więc, mój synu, bądź rozumny i wzmacniaj swe serce w dobrem. Nie przebywaj w towarzystwie pijaków i żarłoków, gdyż oni staną się nędznikami. Słuchaj swego ojca, który dał ci życie i miej cześć dla swej matki starej. Zdobывaj enotę i nie trać do niej zaufania. Zdobывaj mądrość i strzeż jej; ucz się i bądź roztropany. Młodzieniec cnotliwy jest szczęściem swego rodzica" itd.

Z tą częścią łączy się dodatek (24,<sub>23</sub> — 34) z nadpisem „I te (przysłowia pochodzą) od mędrca”, a po nim idzie część 5-a (25—29) z nadpisem: „I to są przysłowia Salomona, które zebrali mężowie Hiskijasza, króla judzkiego”. Jest to zbiór dodatkowy do części 2-jej, obejmujący 136 przysłów, która to cyfra stanowi wartość liczebną imienia *Chizkijahu* (Hiskijasza). Zbiór ten, nie ustępujący pod względem wartości drugiemu, a mający z nim wiele przysłów wspólnych, składa się nie z samych tylko dwuwierszów, lecz zawiera także przypowieści 3, 4-o- i 5-wierszowe, a nawet i krótki poemacik o wartości trudów w rolnictwie. Paralelizmy są tu przeważnie porównawcze. Niektóre rysy odróżniają zbiór ten od drugiego i pod względem treści. Króla przedstawiono tu w oświetleniu mniej przyjaznem; niedola ludu przy złych królach i złych ministrach uwypuklona, a znaczenie proroków w organizmie państwowym podniesione. Przysłów religijnych bardzo mało, a satyra na głupców obfita:

„Rozprawiaj z przyjacielem swoim o sprawach własnych, lecz nie wyjawiaj tajemnic bliźniego. Słowo w porę wypowiedziane jest jak jabłko złote w koszu ze srebra. Jeśli twój wróg głodny—daj mu chleba, jeśli spragniony—napój go. Nie odpowiadaj waryatowi, gdy mówi do ciebie w szaleństwie, żebyś się z nim nie upodobił. Kto kryje sztucznie swą nienawiść, ujrzy złość swoją zdemaskowaną

wobec świata. Nie chwal się jutrem, bo nie wiesz, co dzień przyniesie. Winowajca ucieka, choć go nikt nie goni, ale człowiek dobry ma ufność lwa."

W części 6-ej (30) spotykamy „Słowa Agura, syna Jake'a", osobistości całkiem nieznaney; w części 7-ej (31, 1-9) „Słowa króla Lemuela", a raczej jego matki do owego króla nieznanego i nakoniec w części 8-ej (31, 10-31) „Pochwały gospodyni cnotliwej".—Na 542 przysłów w całej księdze znajdujemy aż sto powtórzonych dwa razy. Ze cała ta księga stopniowo powstawać musiała—to wiadać jasno z odrębnego charakteru zbiorów, które się na nią złożyły. Część najmłodsza (1-9) i redakcyja całości mogła powstać, podług hebraistów dzisiejszych, najwcześniej w IV w. przed Chr., gdy najstarsza (10, 1-22, 16) sięga, podług Ewalda, wieku VIII-go, jakkolwiek nie jest wolna od przeróbek późniejszych.

Najpiękniejszym i najgłębszym płodem mądrości Żydów jest „Księga Hioba", która uchodzi słusznie za koronę literatury hebrajskiej. Przypomnijmy sobie w krótkim zarysie treść tej księgi, którą jeszcze w r. 1818 prof. Bellermann nazwał trafnie „teodyceą dramatyczno-epiczną-dydaktyczną". Poemat ten składa się z 5-u części, z których dwie, tj. prolog i epilog, napisane prozą, a pozostałe — wierszem.—Prolog opowiada, że w kraju Uz, którego szukać należy na północo-wschodzie Edomu, w stronie Hauranu, żył pobożny, otoczony szacunkiem powszechnym, patriarchy Hiob z 7-u synami i 3-ma córkami, a posiadał trzody bogate i szczęście domowe najzupelniejsze.

„Zdarzyło się pewnego dnia (słowa poematu), że gdy istoty boskie zebrane były przed obliczem Jehowy, znalazł się wpośród nich i szatan. Więc Jahwe zapytał szatana: „Zkąd przychodzisz?" „Z wycieczek po ziemi i z wędrówek po

niej"—odpowiedział szatan. Jahwe rzekł do szatana: „Czyś zauważył mego sługę Hioba, któremu żaden z ludzi na ziemi nie dorówna w pobożności, zacności, bojaźni bożej i w unikaniu złego?” Ale szatan, odpowiadając Jehowie, rzekł: „Czyż Hiob darmo lękał się Boga? Czyż sam nie rozciągnąłeś dokoła opieki swojej nad nim, nad domem jego i nad wszystkim, co on posiada? Błogosławiłeś pracy rąk jego, więc też posiadłości Hioba rozszerzyły się po całym kraju. Ale wyciągnij raz jeden dłoń swoją i zniszcz to wszystko, co on ma, a zaprawdę, będzie on ci w twarz błogosławił! Wówczas rzekł Jahwe do szatana: A więc wszystko, co on ma, oddaję w twe ręce, tylko niechaj dłoń twoja nie dotyka jego samego! I szatan oddalił się z przed oblicza Jehowy” (nasz przekład podług B. Duhma).

I teraz zwały się na Hioba wszystkie klęski. Posłaniec przybywał za posłańcem, zwiastując mu śmierć wszystkich dzieci i utratę wszystkich dóstatków. Ale wszystkie te klęski nie złamały Hioba, który, trwając wciąż w wierze, wołał z pokorą:

Nagi wyszedłem z matki swej łona  
I nagi do niej powrócę...

Jehowa dał, Jehowa zabrał—niech będzie imię jego błogosławione!

A gdy w końcu szatan, za zezwoleniem Jehowy, dotknął Hioba chorobą straszną, wskutek której ciało odpadało od kości kawałami i Hiob był jedną raną cuchnącą, odpowiedział żonie, która jego pobożności urągała: „Przyjęliśmy dobro od Boga, a nie mielibyśmy przyjąć zła?”. Skoro zaś trzej przyjaciele Hioba: Elifas, Bildad i Zohar, przybywszy do niego z zamiarem pożałowania i pocieszenia, ujrzeli stan męczennika przerażający, widok nędzy Hioba tak ich zgnębił, że, siedząc przy nim, przez siedem dni i nocy nie śmieli do niego ust otworzyć. Po tym prologu opisowym rozpoczyna się część druga poematu, dramatyczna, w której Hiob rozmawia z gośćmi o swej niedoli (3—31).

Przerwawszy bolesne dla niego milczenie przyjaciół, Hiob w gorzkich wyrazach przeklina dzień



swego urodzenia; żałuje, że skoro już musiał przyjść na świat, nie wstąpił bezwłocznie do grobu i dziwi się, że Bóg tym właśnie życie przedłuża, którzy w mękach cierpienia tęsknią do śmierci. Ten wybuch goryczy przeciwko wyrokowi boskim skłonił nareszcie przyjaciół do zabrania głosu. Najstarszy z nich i najprzyjaźniejszy Hiobowi, Elifasz (4—5), wyraża zdziwienie, że mąż tak zacny, który innych pocieszać umiał, oddaje się dzisiaj zwątpieniu i rozpacz, zamiast przyjąć z pokorą dopust boży, jako karę za grzechy; boć niema człowieka bezwzględnie czystego wobec Boga. Ale przemówienie Elifasa zamiast złagodzić, spotęgowało rozpacz Hioba, który czuje (6—7), że ogromu jego cierpienia spowodować nie mogła *ogólna* niedoskonałość istoty ludzkiej, a do win *szczególnych*, pociągających za sobą aż takie męki, on się bynajmniej nie poczuwał. Więc wzywając przyjaciół, żeby mu powiedzieli, czem grzeszył, wyrzuca z siebie truciznę bólu pod adresem Jehowy (przekład K. Brodzińskiego):

Za cóż się pastwisz nad nędzną ofiarą?  
 Wszak mój żywot tylko parą:  
 Raz mi naciśniesz powieki  
 A już i ziemi nie ujrzę na wieki.  
 Widzący będą szukać mnie oczyma,  
 Ty szukać będziesz, ale mnie już nie ma.  
 Jako się obłok rozprasza i ginie,  
 Tak człowiek znika w cieniów krainie.  
 Więc też mym ustom nie wzbronię;  
 Niech duch—co cierpi—wyzionie...  
 Syt jestem życia, krótkie dni moje,  
 Czemuż się srożysz nademną?  
 Wszakżem ja parą nikczemną.  
 Odwróć, odwróć, oczy swoje!  
 Czemuż jest człowiek, że się tak wielmożysz,  
 Potęgą swoją nań srożysz,  
 Że mnie szukasz z wschodem słońca  
 I na chwilę nie porzucisz,  
 Śledzisz i dręczysz bez końca.  
 Nigdyż odemnie tych oczu nie zwrócisz?

Com ci zawinił, ludzi śledzieliu,  
 Ja, nędzarz, pośród cierpienia bez celu,  
 Ja ciężar sobie samemu?  
 Mogę być wrogiem tobie potężnemu?  
 Wszak ja proch jestem; ty rzucisz oczyma,  
 Szukać mnie będziesz—a mnie już nie ma.

A jednak, przekonywa Bildad (8)—Bóg nie może być niesprawiedliwy; więc jeśli zabrał dzieci Hiobowi, to widać, że były grzeszne, a jeśli sam Hiob jest niewinny, to czemuż nie zwróci się do Boga z prośbą o zmiłowanie. Ale Hiob odpowiada z ironią (9—10), że Bóg jest zanadto potężny, aby ktokolwiek mógł być wobec niego sprawiedliwym:

Któż się mu oprze? Kto mu odpowie?  
 Drżą przed nim ziemscy panowie.  
 A ja, któż jestem, bym prawo z nim czynił,  
 Abym z nim wchodził w rozprawę?  
 Mileżałbym przed nim, choć dobrą mam sprawę;  
 Łaskibym prosił, choć-em nie zawinił.  
 A choćby moje słyszał wołanie,  
 Do rozmów ze mną nie stanie.  
 W chmury się na mnie uzbroi,  
 Tysiące ran we mnie złoży,  
 Duszę gorczyczą napoi,  
 Tysiącem cierpień zatrwoży!  
 Pójdę na siłę — cóż z mocnym dokażę?  
 Pójdę do prawa — gdzież na niego sędzie?  
 Choć ja bez winy — on przeciw mnie skarże,  
 Choć prawo za mną — on sędzią mym będzie.  
 Choćbym sam jak śnieg był biały,  
 On mnie w kał wmiesza i tak zohydzi,  
 Że się mną moja szata obrzydzi!...

W przekonaniu, że Bóg dlatego tylko darzył go naprzód błogosławieństwem swoim, żeby go później zmiażdżyć bez winy, Hiob, tonąc coraz bardziej w zwątpieniu o sprawiedliwości bożej, dziwi się, dlaczego dał mu Bóg życie i dlaczego nie da mu teraz chwili wytchnienia, zanim przejdzie w krainę zmarłych. Tego było za wiele Zoharowi, który, mając od dzieciństwa wpojone przekonanie, że cier-

pienia ludzkie są jedynie karą za grzechy, zwraca się (11) do Hioba w tonie surowym, pouczając go, że Bóg dalej widzi niż on, i że tam nawet odkrywa grzechy, gdzie się ich człowiek nie domyślał; radzi więc, żeby Hiob, odtrąciwszy od siebie wszelką pychę, wyciągnął ręce ku Bogu, który może jeszcze przebaczyć mu i wyzwolić z cierpień. Ale Hiob (12—14) przeczy wywodom Zohara o celowości moralnej rządów boskich, przedstawiając obraz wielkich katastrof społecznych i narodowych, które raczej świadczą o przemocy absolutnej Boga, niż o przestrzeganiu przez niego względów moralnych. A skoro i przyjaciele jego usiłują *in majorem Dei gloriam* obrażać prawdę, to on, Hiob, ma odwagę sumienia wezwać ich, żeby byli świadkami jego rozprawy z Bogiem:

I na cóż mi się przydało,  
 Jak zwierzę w zębach unosić swe ciało,  
 I w ręku życie, jako skarb ukrywać.  
 Czegóż ja mam się spodziewać?  
 Czy dłużej, czy krócej żyję,  
 Wszak wiem, że on mnie zabije.

Jabym chciał tylko powiedzieć mu w oczy,  
 Że mnie niewinnie tak tłoczy...

A więc niech każdy z was słucha,  
 Śmiało niech mi staną sędzie;

Co powiem — przyjmcie do ucha,  
 Wiem, że prawo za mną będzie.

Niech więc wystąpi, kto wie na mnie winę,  
 Gdy mu zamilknę — niech zginę.

Dwie tylko, Boże, mam do ciebie prośby:  
 Zdejm ze mnie rękę i usuń swe groźby!  
 Wtenczas odpowiem: ty badaj;  
 Lub mnie daj pytać, a ty odpowiadaj!...

I teraz daje nam poeta drugi cykl mów (15—21), który także rozpoczął Elifas, alew tonie surowszym, niż poprzednio (15). W przekonaniu, że Hiob pychą słów swoich wyrzywa zasady religijne z korzeniami, Elifas zaprzecza, żeby bezbożność rządziła światem, wskazując z siłą niepospolitą na te wy-

rzuty sumienia, które muszą przez całe życie dręczyć grzeszników, świadomych nadejścia kary nieuniknionej. Elifas, malując obraz bezbożnika w barwach najciemniejszych, pragnął widocznie obudzić w ten sposób w Hiobie trwogę zbawienną i skłonić go do zmiany postępowania. Ale Hiob (16—17), widząc szyderstwo swych przyjaciół i czując niewinność swoją, w wyrazach rozrzewniających błaga Boga, żeby wbrew sobie samemu, oddał sprawiedliwość nędzarzowi. Po tym wybuchu Hiob uspakaja się zaraz i widzi przed sobą śmierć tylko, bez ocalenia, bez nadziei. Skoro jednak Bildad (18), niewzruszony słowami Hioba, przedstawia mu jeszcze jaskrawiej, niż Elifas, obraz grzesznika z jego nędzą za życia i hańbą po śmierci, wówczas Hiob, prosząc przyjaciół (19), żeby zaprzestali dręczyć mu duszę słowami czczemi, wyraża zarazem nadzieję silną, że ostatecznie Bóg mu okaże sprawiedliwość i potępi jego przyjaciół. Wobec słów tych, Zofar, (20), nie mogąc hamować się dłużej, oświadcza Hiobowi bez ogródek, że po wszystkie czasy tryumf grzeszników trwał krótko, o czym Hiob powinien był wiedzieć, a następnie, naśladowując mówców poprzednich, znów przedstawia w długiej tyradzie ową karę straszną, której Bóg grzesznikowi nie oszczędzi. Wyprowadzony z cierpliwości rozumowaniami przeciwników, którym doświadczenie życiowe, w przekonaniu jego, kłam zadawało, Hiob (21), zgnębiony myślą straszną o niesprawiedliwości bożej, przejmującej grozą jego duszę, wyrzuca z niej zarzut przeciw Bogu, stwierdzając pod rządami jego pomyślność i szczęście bezbożników, umierających w spokoju.

I tu następuje trzeci cykl mów (22 — 28), w których przyjaciele Hioba, idąc uporczywie za biegiem swej myśli, wszczepionej w jedną ideję łączności grzechów z cierpieniami, wprost oskarżają Hioba o ciężkie zbrodnie, których następstwem mu-



siała być właśnie kara tak straszna. Ale gdy Eli-  
 fas (22), pierwszy jak zawsze i łagodniejszy od in-  
 nych, wzywa przyjaciela do zmiany postępowania,  
 zapewniając, że Bóg jest nieskończenie bezstronny,  
 Hiob (23—24) jeszcze raz zaprzecza podejrzeniom  
 przyjaciół i dodaje, że łatwo przekonałby Boga  
 o swej niewinności, gdyby mógł przed nim bronić  
 swej sprawy. W odpowiedzi na to Bildad (25) pod-  
 nosi krótko potęgę Boga i ułomność istoty ludz-  
 kiej, a Hiob (26) sarkastycznie zwraca uwagę przy-  
 jaciela, że spór się toczy nie o wszechmoc Boga,  
 lecz tylko o jego sprawiedliwość, poczem w sło-  
 wach pełnych uczucia maluje okropny stan ducho-  
 wy nędzarza, opuszczonego przez Boga, stan, któ-  
 rego *mógłby życzyć tylko wrogom swoim*. Dalej Hiob  
 dowodzi (28), że mądrość boską jest niedoścignio-  
 na dla człowieka, który potrafi wydrzeć skarby  
 z łona ziemi, ale mądrości ani kupić za żadne klej-  
 noty, ani odkryć bądź w świecie żywych, bądź  
 w krainie umarłych—nie może. Zna ją Bóg tylko,  
 który nią się kierował, stwarzając świat i który mą-  
 drość ludzką określił jako życie cnotliwe i religij-  
 ne. W końcu Hiob (29—31), rzucając spojrzenie  
 ostatnie na całość dziejów swego życia, zestawia  
 w rachunku bolesnym swe szczęście dawniejsze  
 z rozpaczą obecną, niezasłużoną. Zbadawszy po-  
 raz ostatni swe sumienie, stwierdza pod przysięgą,  
 że jest niewinny, a słowa jego stanowią energiczne  
 i uroczyste odwołanie się do sprawiedliwości Boga.

Tu się zaczyna część 3-cia poematu (32—37),  
 w której występuje z mową Elihu. Był on do tej  
 pory tylko słuchaczem rozmowy Hioba z przyja-  
 ciółmi, a choć niezadowolony ze stanowiska obu  
 stron — milczał, jako najmłodszy, teraz jednak,  
 przedstawiony przez autora w kilku wyrazach pro-  
 zą, rozpoczyna długą swą mowę poetycką, w któ-  
 rej, zaznaczywszy niewłaściwość rozumowań obu

stron, poddaje rozbirowi krytycznemu twierdzenia Hioba i kończy wyjaśnieniem problematu. Według Elihu, jeżeli Bóg nie słuca wezwań człowieka, to nie dlatego, żeby słuścić nie chciał lub nie mógł, lecz z tej przyczyny, że go człowiek nie wzywa w sposób właściwy. Dając wyjaśnienie teologiczne cierpień sprawiedliwego, Elihu uważa je przede wszystkim za środek wychowawczy w rękach Boga. Cierpienie prowadzi człowieka do poznania siebie i zgłębienia drzemiących w nim grzechów, które może tylko nie miały sposobności w czyn się zamienić. Tę myśl zasadniczą wypowiedział już szatan w prologu. Otóż człowiek, zapoznając ten wychowawczy charakter cierpienia, popełnia grzech ciężki i słusznie ściąga na siebie karę Boga. Jeżeli zaś jest świadom tej idei i do serca ją bierze, to cierpienie będzie mu źródłem błogosławieństwa nieskończonego i urzeczywistnieniem najwyższej miłości bożej.

Znaczna liczba hebraistów uważa mowy Elihu za nieautentyczne, gdyż przerywają one naturalny bieg poematu, albowiem mowa Jehowy, który teraz dopiero występuje, jest odpowiedzią bezpośrednią na wezwanie Hioba (31). Inni uczeni, a wśród nich Cornill — bronią energicznie mów Elihu, dowodząc, że autor ze względów artystycznych wprowadzić je musiał, albowiem profesorsko - teologiczny wykład problematu w ustach Boga, wyjaśniającego swoje zasady rządzenia, psuły harmonię podniosłą poematu. Dopiero więc gdy Elihu skończył swój wykład *ex cathedra*, Jehowa przemawia z chmur do Hioba:

Któż jest, który bezrozumnie  
Chce wikłać moje układy?...  
Opasz swe biodra, jak mąż zbliż się ku mnie,  
Ja pytać będę, ty wskaż swoje rady.  
Gdzie byłeś wtedy, gdym ziemię zakładał?  
Powiadaj: kogom się radził;

Powiedz, kto jej długość nadał,  
 I kto po niej wszerek prowadził?  
 Na czym oparł jej posady,  
 Kto jej założył kamień węgielny,  
 Gdy mu aniołów poczet nieśmiertelny,  
 Gdy mu gwiazd samych śpiewały gromady?  
 Kto zawarł morze w warownem korycie,  
 Kiedy się z matki łoża wyrывało,  
 Kiedy chmurę za powicie  
 A mgłę za odzienie miało?..

.....  
 Powiedz, gdzie do światła ścieżka,  
 Powiedz kędy ciemność mieszka,  
 Czyjeż to oczy obłoki zliczyły,  
 Kto z chmur żywota deszcz sączy,  
 Że z bryłą spłyną się bryły,  
 A proch, jak kruszec się łączy?

.....  
 Czy ty ulowisz lwicę ze zdobyczą  
 Albo nakarmisz lwiąta, kiedy ryczą?

.....  
 Czyli przez ciebie koń życiem natchniony,  
 Kark jego w piękny włos otoczony grzywy,  
 Jako szarańcza przesadza zagony  
 I nozdrzem parska dla wrogów straszliwy?...

.....  
 Czyliś ty drogi naznaczył sokoła.  
 Że on na południe leci;  
 Czy twój głos orła ku obłokom woła,  
 Aby na skałach siał gniazdo dla dzieci?...

.....  
 Chcesz jeszcze prawom przeczyć,  
 I dziełom moim ztorzeczyć?  
 Jeśli mnie równym się szcycisz  
 Czemuż piorunów nie chwycisz?  
 Przyodziej się majestatem,  
 Nad złęknionym wznies się światem  
 I zakop w gniewu powodzi,  
 Wszystko, co z granic wychodzi.  
 Spraw, niech się dumny zapadnie,  
 Wiecznie przykuwaj go na dnie,  
 Wtenczas ja cię będę sławił;  
 Żeś dzieła przeważne sprawił!..

Po tej mowie Boga, którą tu podaliśmy czę-  
 ściowo w przekładzie Brodzińskiego, niestety bar-

dzo słabiutkim, Hiob ze słowami pokory na ustach tarza się przed Bogiem „w pyle i popiele.” W części ostatniej następuje krótka opowieść, wielce prozaiczna w formie i treści, o naganie, udzielonej przez Jehowę przyjaciółom Hioba za niezręczną obronę sprawy Boga, i o wynagrodzeniu Hioba, któremu Jehowa nie tylko powrócił zdrowie i dobytek podwójny, ale także obdarzył go potomstwem tak licznem, jak i poprzednio.

Zanim powiemy słów kilka o idei zasadniczej tego arcydzieła myśli hebrajskiej, które jest pierwszym, wyraźnie sformułowanym „okrzykiem bólu człowieka”, należy przedstawić jego genezę. Według prawa podstawowego religii staro-izraelskiej, każde cierpienie było następstwem winy względem Boga, znanej, czy nieznaney, a starzy prorocy przed niewolą spotęgowali wrażliwość sumienia ludzkiego w odnajdywaniu grzechów, które, pozostawione bez pokuty, ściągają na całe społeczeństwo nieszczęścia wielkie a zasłużone. Przeciwwagę tej nauki stanowiła zasada, że przez posłuszeństwo rozkazom Boga wszyscy w narodzie mogli być pewni i łask i opieki bożej. Wszelako tym ideom, które skryształizowało w swem prawodawstwie Deuteronomium, a nawet i zapewnieniom proroczym wypadki dziejowe bardzo często kłam zadawały, albo raczej stwierdzały zawsze tylko pierwszą, ujemną dla narodu zasadę prawa. Skoro pobożni i wierni musieli pokutować za bezbożników, nigdy więc, w tych czasach starych, jednostka czysta nie mogła liczyć na szczęście w życiu, dopóki w społeczeństwie żydowskiem istniał choćby jeden zły człowiek. Ale gdy Ezechiel rzucił w naród ideje, że synowie nie odpowiadają za nieprawości swych ojców i odwrotnie—zaczęło dawne poczucie odpowiedzialności solidarnej przed Bogiem ustępować miejsca nowemu—o prawach moralnych jednostki. To też autor Hioba cierpi i współczuje z jednostkami. Jego już mniej ob-



chodzi ta kwestya, dlaczego Izrael sprawiedliwy cierpieć musi, lecz pyta: dlaczego wogóle jednostki sprawiedliwe podlegają cierpieniom bez przyczyny? Jeżeli, podług ówczesnych pojęć teologicznych, Bóg tu na ziemi wynagradza dobro, a karze zło—to znaczy, że wszyscy szczęśliwi na tym świecie są błogosławieni, a wszyscy nędzarze—grzesznikami. Nigdy niewinny nie jest nędzarzem i nigdy nędzarcz — niewinnym; oto loika rozpaczliwa, która w idumejczyku nieznanym rozbudziła ów bunt wewnętrzny, tak wspaniale wcielony w księgę Hioba. Nie mając pojęcia dokładnego o prawach ogólnych zarówno natury, jak społeczeństw ludzkich, Hebrajczycy, wierząc głęboko we wszechmoc Boga, nie mogli jej sobie wyobrazić inaczej, jak tylko w formie siły, czynnej nieustannie w biegu spraw świata. Ztąd też cnota cierpiąca i występki tryumfujące przeczyły, w pojęciu Żydów ówczesnych, sprawiedliwości rządów boskich na świecie. Jeżeli problemat Hioba i dziś jeszcze, nawet pośród społeczeństw chrześcijańskich, budzi w wielu umysłach wątpliwości, pomimo, że religia Chrystusa otworzyła wierzącym i czystym świat inny szczęścia wiekuistego, to łatwo pojąć, że dla Żydów ówczesnych, pozbawionych całkiem tej pociechy, problemat Hioba musiał mieć doniosłość pierwszorzędną i znaleźć swe rozwiązanie już tu na ziemi. Dlaczego sprawiedliwi cierpieć muszą i dlaczego cierpienie uchodzi za oznakę nielaski bożej, zmuszającej ludzi do przypuszczenia, że ten, który cierpi, musi koniecznie być winnym—oto pytanie Hioba, pogrążonego w bezmiar niedoli, a przeświadczonego o swej czystości. Wewnętrzna walka Hioba ma w historii sumienia ludzkiego znaczenie wielkie, epokowe. Tu poraz pierwszy jest mowa o sędzie człowieka nad sobą samym, o sędzie, który, niezależnie od losów zewnętrznych i opinii współtowarzyszów, oparty został na wewnętrznej tylko świadomości. Sąd taki był dla Hioba nieskończenie

trudny, a stał się faktycznie możliwy dopiero wówczas, gdy Hiob był już całkiem pewny, że Jehowa znał jego niewinność, albowiem w rzeczywistości tylko wtedy istnieć może sumienie czyste, gdy się z taką ufnością skojarzyło. Zdobycie jej wszakże było w położeniu Hioba bardzo trudne. Widać to z rozróżniania, jakie czyni pomiędzy Bogiem a Bogiem (14, 16, 17, 19). Bóg gniewu i Bóg miłosierdzia stoją w duszy Hioba naprzeciw siebie i oba działają w równej mierze. Nie mogąc gniewu i łaski, jak on je odczuł, przypisywać jednemu Bogu, musiał go rozdzielić na dwa bóstwa. Tylko poczucie, że Bóg miłosierdzia zwycięży ostatecznie Boga gniewu umożliwiło Hiobowi, pomimo owego rozróżniania pomiędzy bogiem a bogiem, wytrwać w religii. Wszelako wytrwałość nie mogła się długo na tej samej ostać wyżynie, gdyż wiara pragnie jednego Boga, a w dodatku, pod wpływem rozmowań przyjaciół, osobisty problemat Hioba przekształcać się zaczął w jego duszy w problemat ogólnie ludzki. Zapewnienia trzech towarzyszków o niewzruszonej sprawiedliwości kar i nagród boskich, już tu na ziemi, zmuszają Hioba do bliższej oceny faktów życiowych. Jakoż spostrzega on, że nie stwierdzają dogmatu przyjaciół, lecz owszem stanowczo mu przeczą smutne dzieje ludzkie, z których nie widać wcale, żeby się Jehowa opiekował dziećmi swojemi zarówno w sprawach drobnych, jak wielkich. I owszem, rzeczą jest bezsporną, że szczęście należy przede wszystkim do bezbożnych. Tym argumentem Hiob zwycięża swych przyjaciół, ale zarazem powraca do niepokoju dawniejszego, który nawet spotęźniał przez to, że Hiob nadał problematowi postać ogólną. Już go to nawet mniej boli, że on sam umiera śmiercią potępionego, ale go dręczy ten fakt przerażający, że męki niewinnych i bezbożność grzeszników urągają prawdzie jego wiary. On swej nadziei osobistej nie może

przenosić na ludzkość całą, lecz musi zdobyć jeszcze przed grobem wyjaśnienie, któreby obowiązywało wszystkich ludzi. Czy zdobył? Tak—ale tylko wyjaśnienie negatywne, gdyż poeta, stojący na stanowisku staro-testamentowem, innego dać nie mógł. Jakkż zaprzeczył on kategorycznie wierzeniu staro - izraelskiemu, że cierpienia ludzkie muszą być koniecznie następstwem grzechu. Wprawdzie poeta nie rozjaśnił, dlaczego bezbożnikom i złoczyńcom dzieje się częstokroć lepiej, niż ludziom czystym, ale wykazał, że cierpienia zsyła Bóg niejednokrotnie i na wybrańców, żeby doświadczyć ich stałości w cnocie i w wierze. Jest to już pozytywna nauka w księdze Hioba, z której płyną także i inne. Poeta stwierdza bardzo wymownie, jak niebezpieczną jest rzeczą pojmować istotę Boga i jego rządy opatrnościowe z ciasnego punktu widzenia, t. j. widzieć w nim tylko, jak przyjaciele Hioba, szafarza nagród i kar. Za wynik pozytywny rozumowań poety uważać należy i to jego przekonanie głębokie, że człowiek, wbrew zapewnieniom szatana, zdolny jest do pobożności rzeczywistej, t. j. do kochania Boga dla Boga. Wreszcie autor Hioba poucza, że rozwiązanie rzeczywiste wątpliwości moralnych przynieść nam może tylko szersze i głębsze pojęcie Boga, jako twórcy wszechświata, nieskończenie rozwiniętego w swym organizmie bytowym, wszechświata, wobec którego człowiek nie ma powodu uważać się za wykluczonego z pod pieczy i planów opatrności boskiej, albo też mniemać, że cierpienia ludzkie nie zajmują żadnego miejsca w zamiarach Boga opatrnościowych. Obok tych zdań teoretycznych księga Hioba, który jest typem Izraelity pobożnego a cierpiącego, miała prawdopodobnie i cel praktyczny, autor bowiem chciał współziomkom swoim, znoszącym wówczas jarzmo ucisku, rozjaśnić ich położenie i wpoić wiarę w przyszłość promienną. W końcu dodajmy, że

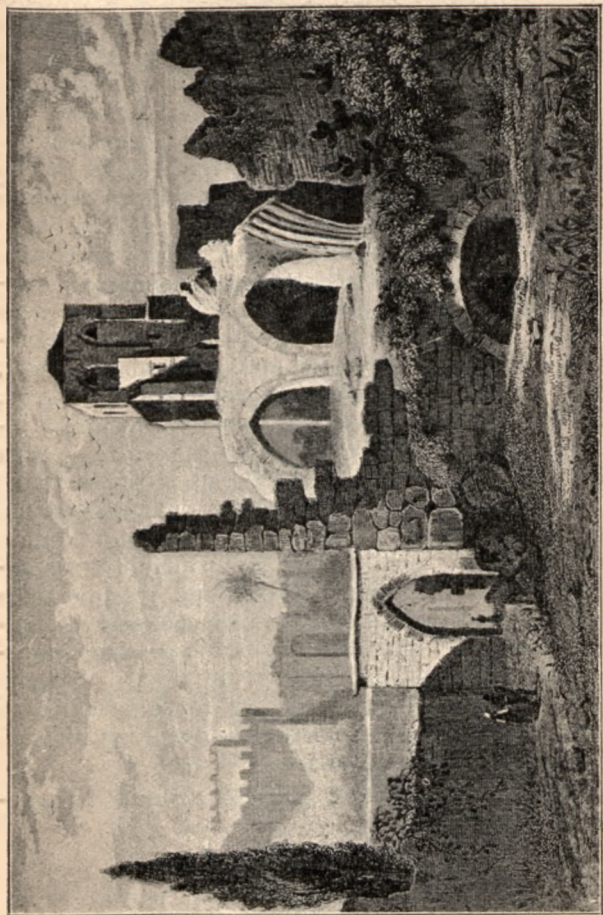
Bóg, przedstawiony w księdze Hioba jako stwórca i władca świata, ma charakter czysto uniwersalny; że bohater księgi, będący wzorem cnót, nie jest nawet Izraelitą, co uważać trzeba za rzecz bardzo znamienne; że w Hiobie nie ma najmniejszych śladów ducha teokratycznego i nakoniec, że o narodzie hebrajskim nie wspomniał autor ani razu. W poemacie tym, który przedstawia tylko stosunek jednostki do Boga, indywidualizm żydowski osiągnął punktu szczytowego, a partykularyzm ustąpił miejsca dążności humanitarnej.

Księga Hioba, napisana w formie dialogu o akcji, rozwijającej się w kręgach szerokich na tle wewnętrznego, duchowego życia bohaterów, nie jest całkowicie tworem fantazyi poetyckiej. Autor był nadewszystko nauczycielem, który, wzięwszy za kanwę znane widocznie wśród żydów, a wzmiankowane przez Ezechiela podanie o Hiobie pobożnym a nieszczęśliwym, rozwinął na niej swoje poglądy dydaktyczne o znaczeniu cierpienia moralnem i religijnem. Ten pierwiastek dydaktyczny, jaskrawo występujący w księdze Hioba, której autor ustrzedz się nie mógł rozwałkowania zbyt przewlekłego jednej idei zasadniczej, obniża często artyzm poematu, obfitującego zresztą, pomimo wad pewnych, w piękności niepospolite.

Ustalenie ściśle epoki powstania księgi Hioba wymyka się dotychczas z pod wszelkich usiłowań krytycznych. Dawniej księgę tę poczytywano za jedną z najstarszych w literaturze hebrajskiej, obecnie—za jedną z najmłodszych. Hebraiści umiarkowani, jak Driver, odnoszą to dzieło co najwyżej do czasów Jeremiasza, dodając jednak, że najprawdopodobniej powstało ono wkrótce po niewoli babilońskiej.

Jeżeli księga Hioba — pisze Pipenbring — jest pomnikiem najznakomitszym mądrości żydowskiej i jeżeli ten utwór był bodźcem potężnym, fermee-





Ruiny kościoła Siedmiu Bałęsi w Jerozolimie.

tem czynnym, który pomógł judaizmowi *à s'élever au dessus de lui même*, o tyle *Kohelet* („Kaznodzieja” — *Ecclesiastes*) przypisywany Salomonowi, jest, pod pewnymi względami, wytworem tej mądrości najmizerniejszym. Dając wyniki tylko negatywne, księga ta stwierdza jedynie bezsilność religii żydowskiej w rozstrzygnięciu wielkich problemów życia i nie zamyka też w sobie żadnej zasady nowej, która mogłaby być posłużyć z czasem za podstawę pozytywną dla Ewangelii. W *Kohelecie* panują sceptycyzm i pesymizm, wyrażone w zdaniu często powtarzanem, które zaczyna i kończy dzieło: „marność marności i wszystko marność.” Jest to również utwór dydaktyczny, podobnie jak przysłowia i *Hiob*; zbliża się on do pierwszych swemi sentencjami rozlicznymi, a do drugiego swą dążnością filozoficzną i oddaniem się jednej idei wielkiej. Autor *Hioba*, rozbierając kwestyę kar i nagród, oraz teodycei, dążył specjalnie do wyjaśnienia, w jaki sposób krzywdy sprawiedliwego pogodzić można z mądrością i sprawiedliwością boską, a *Kohelet* stawiając również kwestyę ogólną, pyta: „jaką korzyść ma człowiek ze wszystkich trudów, którym się oddaje pod słońcem?” Jego więc nie zajmuje urzeczywistnienie sprawiedliwości doskonałej, lecz poszukiwanie szczęścia prawdziwego. Pomimo pewnych zastrzeżeń, *Kohelet* nie jest w swych wywodach ostatecznych wierzącym silnie, który się ugiąć pragnie przed wolą Boga najwyższego, lecz raczej sceptykiem pesymistą, którego oburza smutny los ziemski wszystkich śmiertelników nieszczęśliwych.

Oto jak rozpoczyna *Kohelet* (Skrócony przekład J. Szujskiego):

Dawidowego oto syna słowa:  
 Marność marności—wszystko jest marnością;  
 Z pracy żywota nic człek nie zachowa,  
 Plemiona giną i wstają plemiona,  
 Słońce powstaje i ginie wieczorem,

Powstaje znowu i znów w chmurze kona,  
 Trudem jest wielkim—co widzimy na ziemi,  
 Co było niegdyś, co będzie? a przecie  
 Nic tu nowego nie ma na tym świecie!

Albo w innym miejscu (przekład K. Ujejskiego):

Wiedza wielka, mądrość wielka,  
 Pracą li jest i kłopotem...  
 Oto rzekłem: rozkosz wszelka  
 Niech mnie chwyci kołowrotem,  
 Niechaj mnie uniesie pędem:  
 I to marność, rzekłem we mnie:  
 Wesomości, jesteś błędem,  
 Czegóż zwodzisz mnie daremnie!

. . . . .

Zgromadziłem złota więcej,  
 Niż wszystkie krainy miały,  
 Chóry męskie i dziewczęce  
 Przy ucztach dla mnie śpiewały.  
 Rozkosz człowieczą bez miary  
 Pełnemi dłońmi czerpałem,  
 Miałem klejnoty, puhary  
 I złote naczynia miałem.  
 Po swych dziełach, naokoło,  
 Dumnie okiem potoczyłem,  
 Bo je pracą i mozołą  
 Krwawym trudem natworzyłem  
 Marna praca rzeczy próżnych!  
 I to ducha niepokoju,  
 Z tych dzieł moich wieloróżnych,  
 Cóż się pod słońcem ostoi?  
 Rzekłem w sercu, cóż pomoże,  
 Zem świat pojął i zrozumiał,  
 Gdy w grób jeden się położy,  
 Razem z tym, co nie nie umiał.  
 Ni pamięć po nas zostanie —  
 Wszystkich zrówna zapomnienie.  
 Jakaż marność w tem, o Panie,  
 Jakież ducha utrapienie!  
 I obmierzło mi to życie,  
 Brzydziłem się swoją pracą,  
 Mój następca, moje dziecię,  
 Będzie mądre, czy ladaco?

Com natworzył w pocie czoła,  
 Wszystko, wszystko będzie jego,  
 Moje domy, moje sioła...  
 I jestże co tak marnego?  
 I zaprzestałem pracować,  
 I oddałem się smutkowi:  
 Cóż pomoże skarby chować,  
 By je oddać leniwcowi?  
 Co mozołą i przemysłem  
 Nagromadzę gospodarnie,  
 On użyciem niezawisłem  
 Wszystko to roztrwoni marnie.  
 Cóż za korzyść z pracy człeka?  
 Dni jego pełne boleści,  
 I sen od niego ucieka,  
 I życie marne, bez treści.  
 Izali nie jest to lepiej  
 Jeść, pić i puch mieć miękki?  
 Lecz i ta rozkosz nie krzepi,  
*Gdy z bożej nie idzie ręki.*

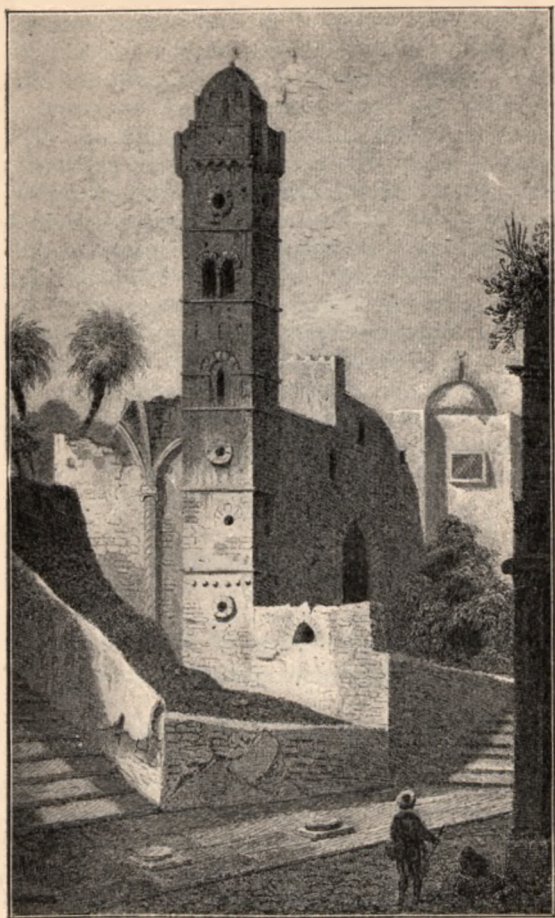
Podkreślony przez nas wiersz ostatni świadczy wyraźnie, że „Kaznodzieja”, pomimo swego pesymizmu i sceptycyzmu, nie jest hynajmniej ateuszem, lecz wierzy w Boga i w moralny porządek świata. Zna on dobrze, jak każdy inny, te sprzeczności dziwne, te nadzwyczajności niepojęte w życiu codziennym, te zagadki dręczące i niesprawiedliwości pozorne w biegu świata, na którym nieprawość panuje wamiast prawości, znoszącej gwałt ustawiczny; z którym bezbożnik zażywa szczęścia i spokoju, a udręczeni napróżno łzy wylewają, błagając Boga o pociechę; w którym głupiec umiera jak mędrzec, a łotr — jak sprawiedliwy; lecz ktoby, wyciągając wnioski praktyczne z takiego ustroju świata, stosował do nich działalność swoją, byłby złoczyńcą, i głupcem. Bo, podług Kaznodziei, Bóg wszystko stworzył jak najlepiej i tylko człowiek wywraca porządek boski, wprowadzając zamęt do życia. Działalność Boga jest niezbadana i drogi jego zagadkowe, ale chociażby grzesznik po stokroć razy pozostał nieukarany, człowiek nie może z takich prze-



słanek wyciągać wniosków przewrotnych, gdyż on tego, co czyni Jehowa w swych celach nieodgadzionych, nie jest w stanie ani odmienić, ani zgłębić. A ponieważ wszystkie wysiłki ludzkie są czcze, marne i wietrzne wobec jednostajności praw świata, przeto człowiek uczyni najlepiej, gdy, uważając zło wszelkie za próbę i dopust boży, będzie się trzymał jedynie dobra i używał bez troski darów życia. Zresztą mędrcom prawdziwym dla „Kaznodziei” jest ten, kto umie być w miarę pobożnym i w miarę światowym. Idąc za starem przyzwyczajeniem i za wpływami wychowania prawowiernego, Kohelet w wielu rzeczach chciałby postępować jak Żyd przeciętny, ale węzeł narodowości żydowskiej wcale go do siebie nie przykuwa, poczucie łączności społecznej nie znajduje oddźwięku w jego duszy, na ludzkość, w jego pojęciu, składają się tylko miliony atomów bezwartościowych, a kobieta jest nieszczęściem człowieka.

Księgę tę tłumaczono najrozmaiciej ze względu na jej sprzeczności. Autor, podnosząc ważność mądrości, wykazuje zarazem jej nicość. Zaleca często bojaźń bożą, a stwierdza przytem, że losy sprawiedliwego i grzesznika są jednakie. Dowodząc, że śmierć warta więcej niż życie, twierdzi zarazem, że tylko to życie i rozkosze ziemskie mają względnie wartość największą. Dla wyjaśnienia tych sprzeczności hebraiści uciekali się do wniosków najrozmaitszych. Chciano widzieć w tej księdze to rozmowę pomiędzy wierzącym a sceptykiem, to zbiór sentencji, zebranych przez mędrców żydowskich, to polemikę między sektami, to utwór historyczno-dydaktyczny, który miał zwalczać wpływ zgubny rządów Heroda W-go, a nawet ustalić pewność nieśmiertelności duszy i życia wiecznego. Wreszcie niektórzy hebraiści usuwają z księgi pewne jej części, zwłaszcza epilog, jako nieautentyczne. A tymczasem Kohelet, pomimo swoich sprzeczności i pomimo budo-

wy, nie odznaczającej się loiczną metodycznością stanowi całość jednolitą, w której panuje od początku do końca kilka idei zasadniczych, a mianowicie, że wszystko na ziemi jest marnością i że na tym: padole człowiek prawdziwego szczęścia nie znajdzie; że istnienie ludzkie ogranicza się do życia tylko doczesnego, którego kresem — śmierć; że używanie dóbr ziemskich jest jedynem szczęściem człowieka i wreszcie, że bojaźń boża powinna być kierowniczką jego czynów. Autor, będąc nie myślicielem loicznym, ale raczej człowiekiem uczuciowym, zamknął w swej księdze szereg refleksyj, zebranych pod wrażeniem chwili, wśród okoliczności życiowych najrozmaitszych. Ze Kohelet nie jest utworem Salomona, zgodzili się na to wszyscy uczeni, albowiem przeczą temu autorstwu: ton, barwa, język i wartość księgi, której karty odzwierciedlają zepsucie wschodniego despotyzmu z jego niesprawiedliwością i ekscentrycznością, z jego buntami, systemem szpiegowania i niepoprawnością beznadziejną. Autor musiał żyć w czasach, gdy Żydzi utracili swą niezależność narodową, a kraj ich był prowincją grecką, (w 3-m w. przed Chr.). Podług Cheyne'a Kohelet dopiero wówczas nabiera życia prawdziwego, gdy wyjaśniamy tę księgę ze stanowiska tyranii herodowej. Autor „Kaznodziei”, podług zgodnej opinii hebraistów, był przepojony hellenizmem, gdyż wpływ bezpośredni filozofii greckiej uzewnętrznił się w jego utworze najwidoczniej. Kohelet odzwierciedlił wymownie ducha czasu. Podbój państwa perskiego przez Aleksandra stał się źródłem wyjątkiem sceptycyzmu religijnego. Gdy nadzieje odzyskania niepodległości zawodziły, dla wielu umysłów stawało się rzeczą niewątpliwą, że fortuna sprzyja potędze greków, a prawda — w ich filozofii. Nawet epoka Makkabeuszów nie wykorzeniła skłonności do sceptycyzmu. Ani starej nauki o zapłacie za czyny, ani nowych nadziei mesyanicznych niepo-



Ruiny kościoła Ś-ego Piotra w Jerozolimie.

dobna było pogodzić z faktami, a wzrastająca znajomość świata wielkiego czyniła ciasnotę ortodoksji żydowskiej coraz bardziej bezużyteczną dla myślicielów. Wyrazem tych pojęć sceptycznych był Kohelet, który ortodoksja musiała, podług Cheyne'a, uczynić nieszkodliwym przez różne wstawki i wyrzutnie. I dzięki zapewne tym zmianom Kohelet przestąpił progi Kanonu. Ze autor, czy też przerabiacz, przywdziawszy maskę literacką, włożył w usta Salomonowi swe myśli—to naturalne, gdyż król ten uchodził zawsze za największego mędrca Hebrajczyków. — „Kohelet”, złożony z 11-tu rozdziałów i epilogu, odziany został całkowicie w szatę prozy, która tu i owdzie, w miejscach podnioslejszych, zdobna jest w rytmiczne paralelizmy. Język hebrajski Koheletu jest już w pełnym rozkładzie, jak świadczą bardzo liczne arameizmy, które spotykamy tylko w najnowszych częściach Kanonu.

---

## XI.

### Dalszy ciąg historii Żydów aż do ostatniej walki o niepodległość pod wodzą Barkocheby.

Gdy Żydzi oplakiwali po klęskach ostatnich poniżenie swoje i utratę niepodległości, wielki Pompeusz odbywał wjazd tryumfalny do Rzymu, prowadząc, wśród jeńców najrozmaitszych, Arystobula, króla żydowskiego, w otoczeniu jego współziomków. Ułaskawieni wraz z innymi jeńcami, dzięki ludzkości Pompejusza, wygnańcy palestyńcy wytworzyli na prawym brzegu Tybru gminę rzymsko-żydowską, której potomkom sądzono było wywierać wpływ potężny na sprawy Rzymian i wszystkich ludów następnych.



Wytworzywszy z zachodnich części państwa Seleucydów prowincję rzymską pod mianem Syrii, podległej naprzód Scaurusowi, Pompejusz miasta nieżydowskie, na wybrzeżach i na wschodzie Jordanu, wyswobodził z pod panowania Żydów. Związek tych miast, zwany Dekapolis, a będący rozsądnikiem hellenizmu, w czasach rozwoju najszerszego posiadał Damaszek na północy, a Filadelfię na południu. Obszar żydowski (*Judea, Galilea i Perea*) oddał Pompejusz pod zarząd arcykapłana Hyrkana II (63 — 40), który podlegał namiestnikowi prowincyi syryjskiej i jemu płacił podatki. Ale wkrótce po ustąpieniu Pompejusza rozpoczął się zamęt wojenny. Naprzód Aleksander, najstarszy syn Arystobula, uciekwszy z niewoli rzymskiej, usiłował z pomocą Żydów wypędzić Hyrkana, ale pobity został przez namiestnika Gabinijusza, który podzielił posiadłości żydowskie na pięć powiatów, oddając jeden z nich tylko pod zarząd Hyrkana (r. 57). Następnie Arystobul, uciekwszy z Rzymu z drugim swym synem Antygonem, rozpoczął walkę, zakończoną również zwycięstwem Gabiniusza, który schwytanego Arystobula zwrócił Rzymowi. Taki sam koniec miało nowe powstanie Aleksandra, którego wojsko rozbił Gabiniusz w r. 55-ym przed Chrystusem, a wierność Hyrkana i Antypatra wynagrodził zniesieniem swych rozporządzeń z r. 57-go. W rok później namiestnik Crassus zrabował skarb świątyni, a po jego śmierci kwestor Cassius Longinus zmiażdżył czwarte powstanie Żydów pod wodzą Pithaulausa. Gdy w r. 49 przed Chrystusem Cezar dał Arystobulowi polecenie wypędzenia z Syrii stronników Pompejusza, Arystobul, przed samym wyjazdem z Rzymu, został otruty, a syna jego Aleksandra wkrótce potem z rozkazu Pompejusza zamordowano w Antyochii. Ale gdy po klęsce Pompejusza Antypater, wielkorządca Idumei, oddał wielkie usługi Cezaro-

wi podczas wojny egipskiej, prowadzonej przez niego w obronie Kleopatry, Cezar obdarzył Antypatra obywatelstwem rzymskim, zwolnił od wszelkich podatków i mianował pierwszym ministrem Hyrkana, który odzyskał władzę polityczną, a stanowisko jego, jako etnarchy i arcykapłana, stało się odtąd dziedziczne. Podział kraju na powiaty został zniesiony, a Jerozolima stała się ogniskiem prawodawczym. Tym sposobem Żydzi odzyskali wolność religijną i sądową, a w dodatku Palestynę uwolnił Cezar nie tylko od służby wojskowej w legionach, ale nawet i od utrzymywania załóg rzymskich, pozwalając również na odbudowanie murów Jerozolimy, Joppy, Liddy i innych miejsc, zburzonych przez Pompejusza. Nic dziwnego, że po otrzymaniu tylu dobrodziejstw od Cezara Żydzi w kilka lat później opłakiwali szczerze śmierć tego władcy, nie tylko w Judei, lecz także w Egipcie, Azji Mniejszej i Rzymie, wszędzie bowiem Cezar zabezpieczył Żydom zupełną swobodę religijną.

Antypater, wzrósłszy w potęgę, mianował syna najstarszego Fazaela gubernatorem Jerozolimy i okolic, a drugiego syna Heroda—gubernatorem Galilei. Gdy arystokracja żydowska, niechętna przewadze Antypatra, otwierała oczy Hyrkanowi niedołężnemu na niebezpieczeństwo, grożące rządowi arcykapłana, polecił tenże Herodowi stawić się przed sądem rady najwyższej za samowolne ścięcie rozbójnika Ezechiasza. Ale Herod, ufny w poparcie Syxtusa Cezara, namiestnika Syrii, stawił się przed arcykapłanem nie jak pokutnik, jeno jak władca, w purpurze i z orszakami rycerzów zbrojnych. Do walki jednak nie przyszło, gdyż ją zażegnał Antypater, którego wkrótce potem otrul Hyrkanus bez żadnego dla siebie pożytku, albowiem po śmierci Cezara Herod otrzymał naprzód gubernatorstwo Coele-Syrii, a potem, z rąk Antoninsza, rządy Judei, które

Herod miał dzielić z bratem Fazaelem. Hyrkan pozostał tylko przy arcykapłaństwie.

Tymczasem ostatni z Hasmoneuszów Antygon, syn Arystobula, dążąc do zdobycia korony, zawarł przymierze z Partami, którzy, schwyciwszy podstępem Hyrkana i Fazaela, oddali Antygonowi królestwo w Jeruzolimie (40—37), do czego, naturalnie, pomogli i Żydzi, z nienawiści do Rzymian. Ale Herod nie uważał sprawy za straconą. Wyjechawszy do Rzymu, zdobył przy pomocy Antoniusza i Oktawiana wyrok senatu, mianujący go królem żydowskim (*rex socius* r. 40 przed Chr.) Jakoż po trzech latach walki zasiadł na tronie Judei, a zwycięstwo to współzawodnik jego Antygon przepłacił głową.

Herod, który wcale nie przebierał w środkach idąc do tronu, rozpoczął swe rządy (37 — 4 przed Chr.) od wyrznięcia poważnej liczby arystokratów, stronników króla upadłego. I od tej pory krew nie zasychała na jego rękach. Długie panowanie tego króla było mieszaniną faktów błyskotliwych i zbrodni najpotworniejszych. De Saulcy w swojej dużej księdze, poświęconej historii Heroda, taki daje wizerunek tego monarchy. Był to niewątpliwie człowiek talentu z punktu widzenia politycznego. Jako głowa rodziny, przejawiał on zawsze mieszaninę najdziwaczniejszą przymiotów wybitnych i uczuć okrutnych. Chciwy i szlachetny zarazem, to czuły, to okrutny nad wszelki wyraz, nieubłagany w swej zemście, ambitny, intrygant, podstępny i krwiożerczy, giętki i czołgający się wobec silniejszych od siebie, zawsze żądny męczarni dla tych wszystkich, względem których miał podejrzenia choćby najslabsze, morderca swego króla prawnego, swej ubóstwiającej żony Maryanny, wnuczki Hirkana II, a córki zabitego przez Pompejusza Aleksandra, morderca swych synów, swojej teściowej i swego szwagra, próżny, rozpustny i bezlitośny dla wszystkich, któ-

rzy mu nie hołdowali niewolniczo, Herod w ciągu żywota bardzo długiego, wśród zbrodni najohydniejszych, zdobywał się od czasu do czasu na jakieś czyny chwalebne. Odważny w chwilach odpowiednich, a tchórz i wiarołomca prawie zawsze, ważąc wszystkie swe słowa i broniąc swej sprawy z biegłością retora, ile razy wisiało nad nim niebezpieczeństwo, Herod ze wszystkich monarchów, jacy kiedykolwiek panowali, był najmniej godnym tytułu „Wielkiego,“ który ciemnota, jeśli nie służalczość ludzka, zespoliła z jego imieniem. Pod berłem tego przywłaszczyciela Żydzi, gnębieni bez miłosierdzia, znieważani w najdroższych wierzeniach swoich, przywiązani rękami i nogami do zagranicy przez tyrana, który im narzucił tę cudzoziemskość, zranieni w samo serce prześladowaniem nieubłaganem, jakiemu podlegać musieli ostatni potomkowie Hasmoneuszów, oswobodzicieli narodu z jarzma greckiego, Żydzi, nie dowierzając wszystkiemu i wszystkiemu, musieli teraz odczuwać aż nadto, że ich narodowość konała. Jęczeli oni potajemnie i ginęli niekiedy z odwagą prawdziwie bohaterską, próbując zapasów otwartych przeciwko swoim ciemnościom, ale godzina fatalna już wybiła; po kilku latach agonii upadło królestwo żydowskie, żeby tym razem skonać na zawsze!

Hellenizm, którym Antyoch Epifanes chciał zgnać Żydów, był teraz najzupełniej ustalony przez Heroda we wszystkich częściach jego państwa. Jerozolima, wzbogacona budowłami przewspaniałymi, pałacem bogatym i świątynią, lśniąca od złota, zmieniła zupełnie swoją postać. Teatr i amfiteatr, gimnazyum i łaźienki rzymskie, dostarczały rozrywek stolicy, a nawet podczas uroczystości religijnych popisywali się w swych zapasach okrutnych gladiatorowie zagraniczni. „Niewolnik idumejski,“ jak Żydzi nazywali Heroda, miał tylko na widoku dwa cele: strzedz swojej władzy i schlebiać Rzymianom,



którzy też rozszerzali ciągle posiadłości wiernego sługi i sprzymierzeńca. Chcąc się przypodobać Augustowi, Herod ustanawia ku czci tego monarchy igrzyska i szerzy w kraju poganizm, a w trwodze przeciw poddanym swoim zakłada fortece, rozpuszcza po całym kraju szarańczę szpiegów i sam nawet, przebrany, chodzi wśród tłumów, zabrania wszelkich zgromadzeń, wprowadza tortury, jednym słowem teroryzuje naród bez litości. Ale pomimo takiej tyranii, dba jednocześnie o dobrobyt ludu, a w czasie głodu, r. 25 przed Chr., nie żałuje ofiar największych dla wyżywienia ludności. Budując miasta na wzór greckich, z takimi nazwami, jak: Antipatris, Agrippaeum, Sebaste (*Samania*) i Cezarea, daje w nich zupełną swobodę poganizmowi i ubóstwianiu Augusta. Nie ograniczając się na szerzeniu greckości w Palestynie, dochodami, ściągniętymi z poddanych własnych, upiększa grody cudzoziemskie, wznosząc gimnazya, teatry, łaźienki i t. p. w Nikopolis, w Antyochii, Damaszku i t. p. Dla pokrycia tych wydatków szalonych musiał Herod podnieść wytwórczość kraju i otwierać nowe ogniska handlu, który też ciągle rozwijał. Zbudowawszy kosztem olbrzymim niesłychanie kunsztowną przystań w Cezarei, uczynił z niej prawdziwą stolicę państwa.

Wraz ze wzrostem blasku materialnego potęgował się ciągle i hellenizm, któremu Herod, Grek z wychowania, wytworzył ognisko główne w swoim pałacu jerozolimskim. Nauczyciele i artyści greccy byli najbliższymi przyjaciółmi jego i doradcami. Pośród nich znajdował się, między innymi, Mikołaj z Damaszku, mąż nauki rozległej, dyplomata i dworak skończony, którego brat Ptolomeusz był kanclerzem królewskim i głównym doradcą monarchy w sprawach państwowych. Chcąc urzeczywistnić proroctwo Aggeusza (II 3—9) i świeże względnie przepowiednie księgi Henocha, o której w tomie na-

stępnym mówić będziemy, Herod w 15-m roku swych rządów zwołał zgromadzenie narodowe, któremu obwieścił zamiar zbudowania świątyni przewspaniałej. Jakoż w ciągu lat 8, dźwigał kosztem olbrzymim obszerne otoczenie dla świątyni właściwej, którą przez 18 miesięcy zbudowano z takim przepychem, że podług rabinów współczesnych, „kto nie widział świątyni Heroda, nic pięknego nie widział.“ Całość była wykończona zupełnie dopiero w r. 64-m po Chr., t. j., gdy burze, zebrane nad Judeą, miały zamienić wszystkie budowle Heroda—w ruinę. Wszelako wdzięczność narodu za wzniesienie świątyni tak wspaniałej zmieniła się rychło w oburzenie, gdy z rozkazu Heroda na bramie głównej zajaśniał wielki orzeł złoty, jako emblemat Rzymu pogańskiego. Wszystkie wysiłki tego króla, żeby uczynić z Żydów część integralną świata grecko-rzymskiego, przyniosły Herodowi tylko gorzkie bolesnych rozczarowań, a narodowi nędzę niewysłowioną, pomimo, że za rządów tego monarchy materialne bogactwo narodu potężnie wzrosło. Podług Ewangelii, za tego monarchy, w cichem miasteczku galilejskiem, przyszło na świat Dziecię, które, wyrosłszy w męża, odkupiło ludzkość śmiercią męczeńską i zapaliło nad światem pochodnię wiary prawdziwej.

Po śmierci Heroda, który w ciągu lat ostatnich panowania swego, dręczony ciągłymi podejrzeniami, wymordował większość swej rodziny, nie wyłączając ukochanej małżonki swojej Maryanny, oraz dwóch synów z tego małżeństwa, powstał w całym państwie chaos zupełny. Gdy synowie Heroda pośpieszyli do Rzymu dla uzyskania sankcyi testamentu swego ojca, w Galilei wybuchło powstanie, które Varus musiał uśmierzyć, wbijając na krzyż 2000 Żydów. August, licząc się z życzeniami narodu, który nie chciał króla z rodziny Heroda, zamianował syna jego, Archelausa etnarchą Idumei, Judei

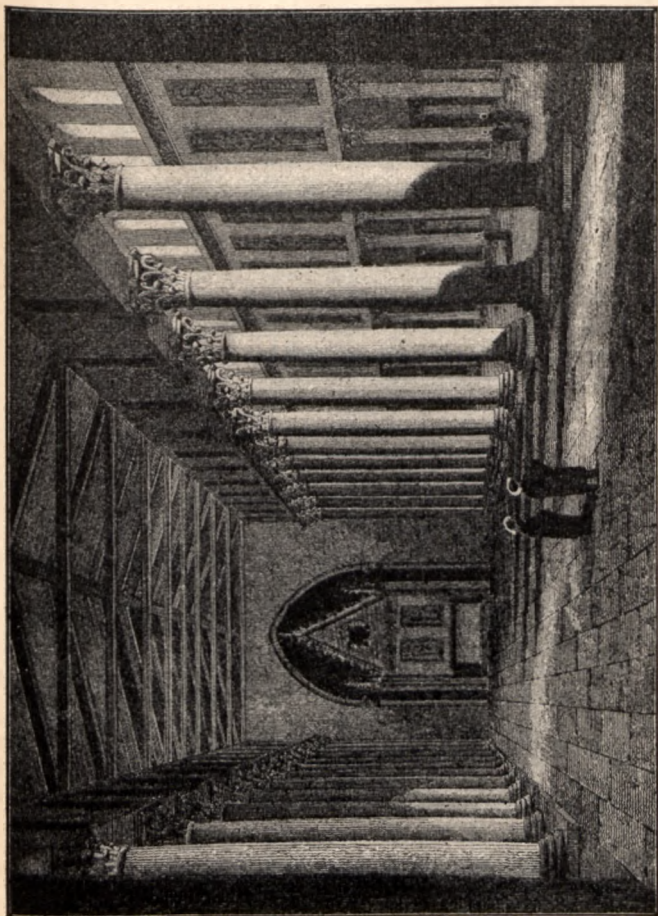
i Samaryi; Antipasa, drugiego syna, uczynił tetrarchą Galilei i Perei, a trzeciemu synowi Filipowi oddał, jako tetrarsze, rządy nad Bataneą, Trauchonitis i Auranitis. Ale, gdy wkrótce Żydzi oskarżyli Archelausa 4 przed do 6 po Chr.) przed Augustem, cesarz wypędził go z kraju i przyłączył jego posiadłości do Syrii, a poddał Żydów pod zwierzchnictwo prokuratorów rzymskich, którzy mieli odbierać podatki dla skarbu cesarskiego, dzierżyć naczelną władzę wojskową i załatwiać sprawy sądowe, oddane w rzeczywistości Wielkiej Radzie Żydów (*Sanhedrin*), zdobywającej wpływ coraz większy. Tylko *jus gladii* pozostało wyłącznie w rękach prokuratora z siedziskiem jego w Cezarei. Od tej pory Żydzi musieli przysięgać na wierność Cesarzowi i ku czci jego składać ofiarę w świątyni dwa razy dziennie.

Antypas, „słaby, okrutny i rozwiązły, chytry, podstępny i zdradziecki,“ zupełny poganin z przekonania, twórca wspaniałych budowli w Tyberyadzie, rozwiódłszy się z córką Aretasa, dla zaślubienia Herodyady, żony Heroda-Boethusa, musiał prowadzić wojnę z Aretasem, królem nabatejskim, a pobity przez niego, utracił państwo, oddane przez Kalligę bratu Herodyady, Agrypie I-u (37, 40, 41—44 po Chr.), który także odziedziczył i państwo Filipa, zmarłego bezdzietnie po 3-ch latach rządów pobożnych i szczęśliwych (r. 37 po Chr.). Na dobę małżeństwa Antypasa przypada wystąpienie Jana Chrzciciela i Chrystusa, którzy w posiadłościach tego króla rozwinęli działalność swoją: pierwszy w Perei, drugi w Galilei. O Św. Janie historyk żydowski Józef tak pisze: „Był to mąż zacny, który zalecał Żydom cnotę, sprawiedliwość wzajemną względem siebie, pobożność względem Boga, i chrzest miły Panu Bogu, gdy się go używa nie dla przebłagania za występki, lecz ku oczyszczeniu ciała, po oczyszczeniu wprzód duszy sprawiedliwością. Skoro jednak ludzie śpie-

szyli do niego, Antipas, lękając się, żeby potężny wpływ Jana na tłumy nie wywołał powstania, kazał Jana związać, zawieść do twierdzy Machorus i tam zabić.“ Ewangelie dodają, że Antipas uwięził Św. Jana za naganę małżeństwa króla z Herodyadą i że ta mściwa niewiasta wyjednała u króla wyrok śmierci. Zanim jeszcze Św. Jan zszedł z widowni, już Chrystus wieścił Ewangelię w Galilei, ale Antipas, dowiedziawszy się o tem dopiero po ścięciu Św. Jana, przypuszczał, dręczony wyrzutami sumienia za śmierć tego męża czystego, że to on zmartwychwstał, żeby dalej prowadzić swe dzieło. Chcąc się upewnić w tym względzie, pragnął zobaczyć męża cudownego, który słowami swemi gromadził w Kapernaum tłumy ludu. Ale tymczasem Jezus opuścił Galileę, żeby pójść do Jerozolimy po śmierć męczeńską. I tu właśnie zadowolił Antipas ciekawość swoją, albowiem po aresztowaniu Jezusa Piłat odesłał więźnia bawiającemu w Jerozolimie podczas świąt Antipasowi, żeby, jako władca Chrystusa, rozstrzygnął kwestyę wyroku śmierci, którego się hierarchia żydowska domagała. Ale Antipas, nie chcąc rozstrzygać tej sprawy, zadowolił się wyszydzeniem Chrystusa i odesłaniem go napowrót Piłatowi.

Cesarz Klaudyusz, za usługi oddane przez Agryppę, dodał temu królowi Samaryę i Judeę, wskutek czego Agryppa I panował nad wszystkimi terytoriami swego dziada. Krótkie rządy tego króla w Judei (41 — 44 po Chr.) były dla judaizmu „dniem złotym.“ Ten ostatni monarcha żydowski, pomimo swych upodobań heleńskich, najchętniej przebywał w Jerozolimie i ze ścisłością nadzwyczajną przestrzegał wszelkich przepisów religijnych Agryppa tak był oddany Faryzeuszom, że ci nazywali króla swoim „bratem“, pomimo, że w żyłach jego płynęła krew idumejska. Wreszcie dodać potrzeba, że Agryppa, dla dogodzenia Żydom, przesłał srogo młodziutki kościół chrześcijański.





Kościół w Betleem.

Po śmierci tego króla cesarz Klaudyusz, nie chcąc powierzać losów państwa 17-toletniemu synowi jego, oddał Palestynę pod zarząd prokuratora rzymskiego.

Rządy prokuratorów nie były dla Żydów błogosławione. Jeszcze za Augusta, gdy Quirinius, nowy delegat syryjski, miał za wolą cesarza zreorganizować Judeę podług zasad rzymskich, nałożony przez niego podatek pogłówny (*tributum capitis*), podobnie jak i opłata od roli (*tributum agri*), wywołały oburzenie w całym kraju. Wytworzył się związek patryotów, którzy, jak za Makkabeuszów, wołali: „Żadnego pana — prócz Jehowy; żadnego podatku — prócz dla świątyni — żadnego przyjaciela — prócz Żelotów.“ Nowa ta szkoła zapaleńców, kierowana przez Judasza, galilejczyka, wierząc w blizkie przybycie Mesyasza, szerzyła w kraju fanatyzm, dążący do walki z Rzymianami. A jakkolwiek Judasza święto, duch jego panował coraz silniej, prowadząc entuzjastów zapalonych do katastrofy. Za pierwszych czterech prokuratorów (Coponius 6—9, Ambivius, 9—12, Rufus, 12—15 i Gratus 15—26 po Chr.), wzrosła nadzwyczajnie potęgą trybunału miejscowego (*Sanhedrin*), który zdobył władzę administracyjną, prawodawczą i sądową. Prokurator Poncyusz Piłat (26—36), za którego Sanhedryn skazał na śmierć Chryśusa, drażnił coraz bardziej żelotów bądź to użyciem skarbów świątyni na wodociągi, bądź wywieszaniem chorągwi z imieniem cesarskiem, bądź też bezlitosnem masakrowaniem oponentów. Ale Piłat był jeszcze barankiem łagodności w porównaniu z jego następcami, którzy, jak Felix (52—60), Albinus (60—64), a nadewszystko ostatni prokurator Gessius Florus (64—66), dopuszczali się zbrodni i okrucieństw przerażających. Ze do srogości prokuratorowie byli popychani przez stronnictwa fanatyków żydowskich, którzy nienawiść swoją do Rzymian przejawiali na każdym kro-

ku, to pewne, lecz z drugiej strony nie ulega również wątpliwości, że okrucieństwa prokuratorów, gnębiących naród bez miłosierdzia, potęgowały ideje rewolucyjne. Gdy nakoniec cierpliwość narodu była wyczerpana całkowicie, zabrzmiały hasła wojenne. Pierwszym aktem rewolucyjnym było zniesienie ceremonii religijnej ku czci cesarza, którą Żydzi od czasów Augusta skrupulatnie święcili. Napróżno arystokraci, Faryzeusze i nawet sam Agryppa II, usiłowali powstrzymać Żelotów od tego kroku; nic nie pomogło. Florus pośpieszył do Jerozolimy i, mszcząc zniewagę cesarza, spustoszył miasto, a 3,000 Żydów, kobiet i dzieci w pień wyciął. W odpowiedzi na te okrucieństwa Żydzi zdobyli Massadę, fortecę zbudowaną przez Jonathana, Makkabeusza, a umocnioną przez Heroda i jej załogę rzymską wycieli, a w Jerozolimie czynił przygotowania do walki Eleazar, syn Ananiasza, arcykapłana. Faryzeusze, nie mogąc zapobiedz powstaniu, wysłali posłów do Agryppy i do Florusa z prośbą o wojsko. Gdy Agryppa przysłał 3000 ludzi, wówczas Jerozolima podzieliła się na dwa stronnictwa, z których jedno, rewolucyjne, zajęwszy miasto dolne, oraz świątynię, parło do wojny, drugie zaś, opozycyjne, zajęło górną część miasta. I rozpoczęła się walka zjadła. Żołnierze Agryppy nie mogli się ostać przed brawurą Eleazara, który, zdobywając nieustannie piędź po piędzi, wyrzucał wojska królewskie z miasta górnego. W tym samym czasie pożar ogarnął i zniszczył pałace arcykapłana, Agryppy i Bereniki, a wraz z budynkami zginęło w ogniu mnóstwo dokumentów archiwalnych. Wkrótce potem rewolucyoniści zdobyli cytadelę, zniszczyli pałac Heroda, zamordowali arcykapłana i, co najgorsze, wymordowali zdradziecko całą załogę rzymską, która im się poddała, pod warunkiem swobodnego wyjścia z murów miasta. I teraz rozpoczęła się w całym kraju rzeź zobopólna pogan i żydów, która pochłonęła



mnóstwo ludzi. Wreszcie, gdy legat syryjski Cestius Gallus, przybyły z wojskiem dla uśmierzenia buntu żydowskiego, został rozбитy, a Żydzi, obciążeni łupami wojennymi, weszli do Jerozolimy — już o jakichkolwiek usiłowaniach pokojowych mowy być nawet nie mogło. Nero wysłał do Syrii najlepszego z generałów swoich, Tytusa Flawiusa Vespazjana, a Żydzi wyprawiają przyszłego historyka tej wojny, Józefa, syna Matthiasza, do Galilei, żeby tam przygotował wszystko do pierwszego spotkania z Rzymianami. Młody Józef, uczeń rabinów, który nigdy zapewne bronią nie władał, śpieszy do Galilei, gromadzi wojsko i wzmacnia fortece, ale działalność jego musiała być już wówczas dwulicowa, skoro przyjaciele nawet podejrzewali Józefa o zdradę. Jakoż gdy Vespazjan z 50,000 wojska ruszył z Ptolemaidą do Galilei, w r. 67-m po Chr., armia Józefa na pierwszą wieść o tym pochodzie rozpierchła się zaraz na wszystkie strony, a wódz jej uciekł do Tyberyady, z kąd następnie przeszedł do Jotapaty, silnej fortecy, żeby kierować jej obroną. Przez 47 dni trwało oblężenie tego miasta, a w ciągu tych dni oplakanych 40,000 ludzi zginęło. W końcu Józef poddał się Rzymianom, a stanąwszy przed Vespazjanem, odegrał rolę proroka, przepowiadając temu wodzowi koronę cesarską. Podbiwszy całkowicie Galileję i wytępiwszy w samej Gamali odpornej 9,000 obywatelów, Vespazjan przezimował w Cezarei i w Scytopolis, a z wiosną r. 68-go po Chr., przeprowadzając plan swój wyosobnienia Jerozolimy, podbił wszystkie krainy na wschód Jordanu, oraz Idumeję i Judeję zachodnią. Gdy po śmierci Nerona (68) i Galby (r. 69) legiony okrzyknęły cesarzem Vespazjana, na arenę walki z Żydami przybył w r. 70-tym syn jego Tytus i rozpoczął oblężenie Jerozolimy, szarpanej wojną domową.

Zeloci, nie czując się dosyć bezpieczni, pod pozorem, że partya umiarkowana chce wydać miasto



Rzymianom, wezwali na pomoc, jeszcze przed nadejściem Tytusa, Idumejczyków, których 20,000 weszło do miasta. I wówczas rozpoczęła się prawdziwa orgia krwiożercza. Zeloci pod wodzą Jana z Giszali, oraz ich sprzymierzeńcy idumejczycy wymordowali stronnictwo umiarkowanych, z okrucieństwem prawdziwie barbarzyńskim; po ulicach miasta krew płynęła. A gdy wreszcie zarówno resztką umiarkowanych, jak i Zeloci rozważniejsi, chcąc się uwolnić od tyranii Jana, wpuścili do miasta innego awanturnika, Simona, który przywodził bandzie zatrzaśniętych, wślawnych w walce z Rzymianami, wówczas Jerozolimę nieszczęśliwą, wśród okropności nieopisanych, szarpały trzy wojska wrogie: Eleazara w wewnętrznym dziedzińcu świątyni, Jana na górze świętej i Simona w mieście. „Naród, pośród tych zgromadzonych, podobien był ciału poćwiertowanemu na kawały“. Śmierć i rozpacz były w każdym domu, a szaleństwa stronnictw, trwające miesiącami całemi, budziły w sercu uciśnionych gorące pragnienie powrotu Rzymian. Jakoż na wiosnę r. 70-go, przed samemi świętami Paschy, zjawił się pod murami Tytus. Oblężenie trwało od Kwietnia do Września: pięć miesięcy wysiłków rozpacznych, wytrwałości zdumiewającej, okrucieństw dzikich i odwagi prawdziwie bohaterskiej! Gdy Rzymianie zrobili wyłom, Tytus wysłał Józefa, ulaskawionego przez Vespazyana, żeby skłonił Żydów do zaprzestania oporu bezcelowego. Lecz gdy poselstwo Józefa, powtórzone raz jeszcze, przyjęte było z urąganiem, Tytus, zmuszony zdobywać każdą cegiełkę, każdą piędź ziemi, owaładną całą Jerozolimą przy pomocy wałów dopiero 8-go Września. Miecz i ogień, srożąc się zaciekłością niepowściągniętą, dokonały zupełnego zniszczenia stolicy, z której blasków dawnych nawet śladu wróg nie zostawił. Wkrótce potem fortece Herodium i Macherus poddały się, ale Masada, ognisko nieujarzmionego fanatyzmu, stało się

widownią tragedyi, wstrząsającej grozą podniosłą bohaterstwa nadzwyczajnego. Eleazar, widząc, że nie ma nadziei ocalenia, wezwał wszystkich obrońców miasta, żeby wymordowawszy swe żony i dzieci zakończyli żywot samobójstwem, dla zdobycia nieśmiertelności błogosławionej. Porwani wymową swego wodza, mężczyźni, objąwszy w pocałunku ostatnim żony i dzieci ukochane, rozpoczęli swą pracę krwawą. 9,600 ludzi wyginęło w tej rzezi ofiarnej; tylko dwie niewiasty z pięciorgiem dzieci ocalały w kryjówkach piwnic. W kwietniu r. 73-m wojna była już całkiem skończona. Państwo żydowskie upadło, ale judaizm — żył jeszcze; znikła świątynia jerozolimska, ale pozostała synagoga. Judea stała się od tej pory własnością cesara rzymskiego, a dla Żydów był odtąd siedzibą — świat szeroki.

Przy wjeździe tryumfalnym Tytusa do Rzymu Jan Giszala i Simon ben Giora szli obok siebie, przed wozem zwycięzcy, a za nimi 9,000 wybranych jeńców żydowskich, którym przypatrywały się na ulicach tłumy ciekawe. Rzymianie — pisze prof. Riggs — oddawna zeszli z widowni świata, a Żydzi są jeszcze narodem swojego prawa religijnego i swych idei mesyanicznych.

A jednakże po nauce tak strasznej i przy dokładnej znajomości sił swego wroga, judaizm palestyński spróbował raz jeszcze w r. 132 po Chr. zaryzykować wszystko w boju otwartym. Gdy cesarz Hadryan wydał prawo, zabraniające obrzezania, a dalej, gdy przy boku Jerozolimy postanowił założyć miasto pogańskie, *Aelia Capitolina*, i zarazem wznieść na Syonie świątynię pogańską dla Jowisza, wszystkie uczucia ludu, tłumione przez lat 60 ciężkiej niewoli, wybuchły z siłą wulkaniczną. Dopóki Jerozolima leżała w gruzach, Żydzi mogli jeszcze żywić nadzieję odbudowania grodu i świątyni, teraz więc, gdy ta nadzieja została w sposób tak wyzywający unicestwiona, zakipiłało w Judei. Wodze

powstania ujął w swe ręce niejaki *Kocheba* (Gwiazda) lub *Barkocheba* (syn gwiazdy), która to nazwa była tylko przydomkiem wybranym, podług Schürera, rozmyślnie, ze względu na podobieństwo brzmienia z *Barkosiba*, albo *Ben Kosiba*, co oznaczało „Syn Kosiby.“ Otóż wódz ten, uznany przez słynnego rabi Akibę za Mesyasa, gromadząc powstańców z całego kraju i prześladując srodze Żydów obojętnych oraz chrześcijan, którzy ze względu na mesyaniczny charakter walki nie mogli się wyrzec swego Mesyasa, unikał walki otwartej z Rzymianami, a bił monety ze stemplem: „Simon, księżę Izraela“ z dewizą „Wolność Jerozolimy“ (*lecheruth Jeruszalem*). Że zaś namiestnik Judei, Tincius Rufus, miał wojsko bardzo nieliczne, więc też pożar powstania ogarniał kręgi coraz szersze. Dopiero po zgromadzeniu zastępów silnych i wodzów najlepszych rozpoczęto oblławę na powstańców, którzy, unikając walk w polu otwartem, kryli się po lasach, norach i jaskiniach. Sprowadzony z Brytanii Julius Severus, najdzielniejszy generał Hadryana, (który sam nawet przebywał na widowni wojennej), zdusił powstanie i wytępił powstańców pojedynczo. Ostatniem schroniskiem niedobitków z *Barkochebą* na czele, była silna forteca górską *Beth-ther* w pobliżu Jerozolimy, ale i ta twierdza, po rozpaczliwej obronie powstańców, została zdobyta w r. 135 po Chr., a Mesyasz rzekomy przypłacił głową swoje szaleństwo. Bądź co bądź, straty Hadryana były olbrzymie, a podług *Diona Cassiusa*, cała *Judea* „stała się po wojnie pustynią: 50 twierdz i 985 wsi było zniszczonych, a 580,000 Żydów padło pośród walki, nie licząc umarłych z chorób i głodu.“ Prócz tego niezliczoną liczbę Żydów sprzedano w niewolę; targi krajowe i zagraniczne tak były nimi przełnione, że za Żyda płacono tyle, co za konia. I teraz dopiero Hadryan urzeczywistnił swój zamiar: na miejscu Jerozolimy wzniosła się kolonia

rzymska Aelią Capitolina, zajęta wyłącznie przez pogan, gdyż Żydom nie wolno było przybywać do niej pod karą śmierci, a na miejscu świątyni stanął przybytek pogański dla Jowisza.

Po tej ostatniej walce o niepodległość narodową Żydzi zamknęli się całkiem w faryzeizmie i w rabinizmie o których za chwilę mówić będziemy. Pozbawieni ojczyzny politycznej, z gorliwością tem większą pielegnowali pozostałe im jeszcze po ojcach dobro duchowe, swój zakon, który zresztą uległ rdzennemu przekształceniu. Gdy dawniej, pod wpływem judaizmu helleńskiego, granice pomiędzy światopoglądem żydowskim a grecko-rzymskim już się prawie zlewać zaczęły, obecnie i Żydzi i ich przeciwnicy siłami wspólnymi pracowali nad tem, żeby dzielącą ich przepaść pogłębić. Hellenizm żydowski, dążący do braterstwa ludzi, znikł bezpowrotnie, a miejsce jego zajął judaizm faryzejski, który uważany być może za prarodzica nienawiści antysemitycznych w całym świecie. Jakoż Żydzi stawali się tem coraz bardziej, czem byli oddawna w istocie swojej, t. j. cudzoziemcami pośród każdego otoczenia, zasklepionymi solidarnie w swej odrębności plemiennej i religijnej.

## XII.

**Stan wewnętrzny. — Granice ludności żydowskiej. — Hellenizm. — Sanhedrin. — Kapłani i Pisarze. — Halacha i Hagada. — Midrasz. — Najznakomitsi Doktorowie Prawa (Rabbi). — Faryzeusze i Saduceusze.**

Siła zaludnienia żydowskiego w Palestynie była w epoce greckiej i rzymskiej, a nawet i przedtem rozmaita. Zwartą ludność żydowską w początku epo-



ki Makkabeuszów miała tylko Judea właściwa. Zjudaizowania Idumei dokonał Jan Hyrkan, Galilei Arystobul I, a w tym czasie nastąpiło również wzmocnienie żywiołu żydowskiego i na wschodzie Jordanu, t. j. w późniejszej Perei. Za czasów rzymsko-herodyańskich były tedy trzy prowincye żydowskie: *Judea*, *Galilea* i *Pereca*, z których każda zachowała pewną samodzielność w życiu wewnętrznym, w zwyczajach i obyczajach. Pstrą mieszaninę Żydów i Syryjczyków przedstawiały kraje na wschód jeziora Genezareth, t. j. Gaulanitis, Batanaa, Trachonitis i Auranitis. W Samaryi, oprócz dwu miast greckich: Samaryi i Skythopolis, przeważał wszędzie żywioł samarytański z religią głównie izraelską. Wszelako Żydzi pogardzali zawsze tym żywiołem, jako mieszanym, zowiąc Samarytan Kutejczykami (koloniści przeniesieni tutaj przez Assyryjczyków z Kuthy, Hamathu i t. d.). Językiem ludności we wszystkich prowincjach wzmiankowanych był od wieków ostatnich przed Chr. *aramejski*, który przeniknął do Palestyny z północy już w III w. przed Chr., a za Chrystusa był jedyną mową ludową w Palestynie. Język hebrajski pozostał już tylko językiem świętym, którego używali kapłani w synagogach i uczeni. Wszystkie wzmiankowane wyżej ziemie żydowskie były, jak w starożytności, tak i w czasach grecko-rzymskich, otoczone dokoła krajami czysto pogańskimi; tylko w Jamnii i w Jope aż do morza zdołał przeniknąć żywioł żydowski. W obszarach pogańskich hellenizm panował daleko silniej, niżeli w krajach żydowskich, a w początkach epoki rzymskiej, zwłaszcza w miastach wielkich na zachodzie i wschodzie Palestyny, sfery wykształcone były shellenizowane całkowicie, zwłaszcza też w kulcie religijnym, z którym wiązały się ściśle wszelkie zabawy uroczyste, wprowadzone przez Heroda do Jerozolimy i Cezarei.

Do szerzenia hellenizmu, oprócz zabaw świątecznych, gimnazyj, teatrów i t. p., przyczyniała się także i literatura grecka, gdyż gruntowni jej znawcy zdobywali wybitne stanowiska. W krainach żydowskich wzrost hellenizmu, powstrzymywany skutecznie przez powstanie Makkabeuszów, wzmacniał się później w epoce rzymskiej przez organizację państwową, prawodawstwo, instytucje publiczne, sztukę, naukę, handel, przemysł, zwyczaje życia codziennego, aż do mody i strojów. Właściwie kształtował on wszystko, a przychodząc z życiem wyciskał wszędzie stempel ducha greckiego. W ten prąd kultury hellenistycznej był też wciągnięty i naród żydowski, wprawdzie powoli i nie bez oporu, ale skutecznie, jak to szczegółowo i gruntownie wykazał Schürer na języku żydowskim z tej epoki. Z panowaniem Rzymian i dynastji Heroda oddziaływać zaczęli żywioł łaciński, którego wpływ od końca 1-go w. po Chr. był coraz silniejszy.

Ponieważ w walce z kulturą hellenistyczną chodziło Żydom o kwestję życia, przeto uczeni żydowscy, dla utrzymania zakonu nieskażonego, skrępowali współwyznawców swoich taką siecią przepisów rozlicznych w kwestjach służby bożej i przestrzegania ścisłego praw lewityckiej czystości, że tym sposobem wytworzona została ściana granitowa pomiędzy judaizmem a pogaństwem.

Jak w gminach hellenistycznych, tak i w obszarach żydowskich wioski były podporządkowane miasteczkom, a te znów miastom, z których jedna tylko Jerozolima panowała nad całą Judeą w znaczeniu greckiego *πολις*, a senat (*Synedrium*) tego miasta był odpowiedzialny za podatki z całego kraju. Galilea i Perea miały swe zarządy samodzielne. Aristokratyczny senat (*γερουσία*) w Jerozolimie, pod którego władzą i jurysdykcją pozostawał naród żydowski, da się wykazać stanowczo dopiero w epoce greckiej. Była to rada, złożona z 70-ciu mężów najstarszych,



Wypuktorzeźba z łożu Żyluża.



której zawiązek przejawiał się już w epoce perskiej. Na czele jej stał arcykapłan dziedziczny. Wyraz *συνεδριον*, na oznaczenie senatu, datuje się dopiero od Heroda, a później, za czasów Chrystusa, oznacza najwyższy trybunał sądowy. Po zniszczeniu Jerozolimy przez Tytusa (r. 70), senat żydowski został zniesiony i już nie wrócił do życia, wytworzony bowiem w Jamnii *Sanhedrin* był tylko trybunałem prawnym, którego postanowienia miały znaczenie teoretyczne. Wprawdzie i ten trybunał doszedł do wielkiej władzy nad ludem żydowskim i faktycznie ją wykonywał, ale była to władza przeważnie uzurpowana. Synedrium z epoki rzymskiej był mieszaniną dwu czynników: szlachty kapłańskiej, ożywionej duchem saducejskim, i faryzeizmu uczonego. Prezesi senatu, arcykapłani (*ἀρχιερέας* — *Kahna rabba*), byli od połowy okresu perskiego jednocześnie i książętami, których władza z jednej strony ograniczona przez senat, była z drugiej bardzo silnie ugruntowana przez dożywotność i dziedziczność.

Wewnętrzny rozwój Izraela od czasów niewoli babilońskiej zależał w istocie rzeczy od dwu czynników równoważnych, t. j. od kapłanów i pisarzy uczonych. Z początku, aż prawie do końca epoki greckiej, mieli przewagę kapłani, którzy organizowali nowe gminy i stanowili prawa, będąc jedynymi jego znawcami i wykładaczami. Powoli jednak obok nich wytworzył się stan samodzielnych pisarzy uczonych, którzy zdobywali wpływ coraz większy, w miarę, jak koła kapłańskie stygły coraz bardziej dla prawa ojców, a prawo to zyskiwało na powadze i znaczeniu w świadomości szerszych warstw ludu. Zwłaszcza od czasu walk makkabejskich, pisarze uczeni stawali się coraz bardziej duchowymi kierownikami i nauczycielami ludu swojego. Nie znaczy to jednak, żeby kapłani wszelki wpływ stracili, gdyż pod względem politycznym i społecznym przewaga ich i w tej epoce była widoczna. Stan ka-



płański od czasów Ezdrasza był świętym, a ze względu na mnogość kapłanów, którzy jednocześnie funkcjonować nie mogli, podzielony był na 24 rodzaje, czyli klasy służbowe, z których każda rozpadła się na poddziały. Stan całkiem oddzielny tworzyli Lewici, podzieleni, jak wiemy, na trzy klasy. Po niewoli dochody kapłanów były olbrzymie, składały się bowiem z podatków stałych, a mianowicie: z pierwocin owoców najlepszych i bydła, z 3 części mięsa z każdego zwierzęcia zabitego i wreszcie z darów nadzwyczajnych. Oprócz tych podatków, które stanowiły dochód osobisty kapłana, istniały inne, przeznaczone bezpośrednio na utrzymanie kultu publicznego. Najważniejszym z nich był podatek półsekelowy, oraz związana z nim dostawa drzewa dla świątyni, której bogactwa płynęły także z darów i ślubów dobrowolnych. Zarząd skarbami świątyni, na które składała się nieraz gotowizna olbrzymia, należał do funkcji bardzo poważnych, powierzanych całej kategorii skarbników kapłańskich. Do właściwych czynności kultowych należały przedewszystkiem ofiary, dokonywane codziennie przez zmieniający się stale oddział kapłanów. Podczas służby bożej kapłani nosili strój odrębny, złożony z 4 sztuk: spodnie krótkie z białego płótna, szlafrok długi po kostki, z rękawami wązkiemi, również z płótna białego, z pasa o barwach purpurowych, szkarłatnych i hijacentowych i wreszcie z czapki, czyli turbanu. O trzewikach nie ma nigdzie wzmianki, musieli więc kapłani chodzić boso podczas pełnienia obowiązków. Najważniejszą częścią prawidłowej służby bożej były codzienne całopalenia gniny, z którymi łączyła się arcykapłańska ofiara pokarimów. Po za tem do obowiązku codziennego kapłanów należała obsługa ołtarza z kadzidłami i świecznika we wnętrzu świątyni, a wreszcie muzyka i śpiew, wykonywane przez Lewitów. Pełniący służbę kapłani spali razem w przedsionku

wewnętrzny świątyni, a przed świtem odbywało się losowanie co do podziału czynności, t. j. który z kapłanów ma rzezać, rozlewać krew na ołtarzu, oczyszczać świecznik, usuwać popiół i t. p. Toż samo odbywało się przy służbie wieczornej. Wszelako ofiary gminne ginęły zupełnie wobec prywatnych, których odbywała się codzien moc wielka, a nie brakło w Jerozolimie i ofiar pogan: bądź prozelitów, łączących się z wiarą Izraela, bądź też wyznawców poganizmu, którzy, nie uznając *superstitio judaica* za religię własną, składali ofiary w tem przekonaniu, że to jest *ein Akt der Courtoisie*, jak pisze Schürer, względem ludu danego i dowód kosmopolitycznej pobożności.

Ponieważ rdzeniem religii Izraela było *prawo*, nadane mu przez Boga, więc znajomość uczona, fachowa tego prawa stała się naturalnie koniecznością. Pierwotnie była ona przywilejem kapłanów, dla których specjalnie napisany został „kodeks kapłański,” a dopiero po reformie Ezdrasza wytworzył się zwolna stan pisarzy uczonych, którzy wbrew kapłanom, zwracającym się coraz bardziej, zwłaszcza w warstwach wyższych, ku wykształceniu helleńskiemu, stali się jedynie powołanymi znawcami prawa, stróżami jego najgorliwsiymi, a wskutek tego właściwymi nauczycielami ludu. Nazwa ich pierwotna *Soferim* oznaczała tylko, podług Steinschneidera, że byli „pisarzami,” t. j. że „znali pismo,” że byli „uczonymi swego czasu,” później zaś, t. j. od Szymona Sprawiedliwego, nazwę *Soferim* zastąpiło przez *Tanaim*, t. j. doktorów prawa, którzy materiał nagromadzony przez „pisarzy” uzupełniali, klasyfikowali i rozwijali zgodnie z potrzebami czasu, formułując przepisy *halachiczne*. Nadzwyczajna powaga, jaką zdobywali tacy uczeni, przejawia się już w tytułach zaszczytnych, które im nadawano. Zazwyczaj mówiło się do nich „mój panie,” po grecku *πάββι*, z kąd się wytworzył tytuł

„Rabbi,” Rabina. Rabini wymagali od uczniów swoich czolobitności, która nawet cześć dla rodziców przewyższała, jak świadczą o tem liczne sentencje, zwłaszcza, że działalność uczonych pedagogiczna i sędziowska była w zasadzie bezpłatna. Siedliskiem głównem tej działalności, aż do r. 70 r. po Chr., była Judea, choć spotykamy ją także i w Galilei i w Diaspora. Po wyłonieniu się Sadduceuszów i Faryzeuszów uczeni należeli zawsze do tych ostatnich. Zajęci głównie prawem, uczeni byli przedewszystkiem jurystami, którzy: wyjaśniali i wyrabiali prawo teoretycznie; kształcili w niem uczniów i stosowali praktycznie, jako sędziowie; miewali odczyty w synagogach, a wreszcie zachowali w swej pieczy specjalnej tekst Pisma świętego, jako taki.

Oprócz rozwijania i ustalania praw, uczeni mieli obowiązek opracowywać także historyczne i religijno-nauczające rozdziały Pisma Ś-go. Przez pierwszą z tych czynności ustalali oni, obok Tory pisanej, prawo *zwyczajowe*, które w języku rabinicznym zwało się *Halacha*: przez drugą zaś gromadzili mnóstwo różnorodnych przykładów i nauk historyczno-religijno-moralnych, które stanowiły odrębny dział nauki, zwanej *Haggada*. Podstawę wspólną obu tych działów stanowi badanie i wyjaśnianie tekstu Pisma Ś-go, ale *badania* tego nie należy rozumieć jako egzegezę historyczną w duchu nowożytnym, lecz jako poszukiwanie nowych wiadomości na gruncie tekstu danego. Uczeni żydowscy pytali nie tylko o to, co ten tekst mówił w swem brzmieniu dosłownem, lecz także, jakie wiadomości nowe zdobyć można z owego brzmienia dosłownego przez wnioski loiczne, przez kombinację z innymi miejscami tekstu, przez wykład alegoryczny i t. p. Przy opracowaniu prawa sposób i metoda badania były inne i stosunkowo ściślejsze, aniżeli przy opracowaniu części historycznych i dogmatyczno-etycznych.

Wobec tego istniały dwie egzegezy (*Midrasz*): halachiczna i hagadyczna. *Midrasze*, t. j. traktaty halachiczne, odtwarzały przedewszystkiem obszar i siłę pojedynczych przepisów prawa; musiały zbadać, w jakich praktycznych wypadkach życia znajduje dany przepis zastosowanie, jakie następstwo za sobą pociąga, a głównie, co czynić należy, żeby był w całej rozciągłości swojej ściśle i punktualnie przestrzegany. Rozszczepiano tedy bez końca owe przepisy na najsubtelniejsze szczegóły kazuistyczne, bacząc z ostrożnością nadzwyczajną, ażeby przy stosowaniu ich nie znalazły się jakieś okoliczności uboczne, któreby można uważać za przeszkodę do ich bezwzględnie ścisłego wykonywania. Ale przez ten rozbiór tekstu danego zadanie prawne nie było całkowicie wyczerpane. Trafiały się także pewne trudności do rozwiązania, wypływające bądź ze sprzeczności istniejących w samym kodeksie prawnym, bądź z niemożności pogodzenia wymagań prawnych ze stosunkami życia realnemi, bądź wreszcie, i nadewszystko, z niedostateczności prawa pisanego. Wszystkie te kwestye musieli uczeni rozjaśnić, rozstrzygnąć i uzupełnić. Że zaś warunki życia zmieniały się ciągle, więc prawodawstwo było dla nich źródłem pracy niewyczerpanem. Ale ta uczona egzegeza (*Midrasz*) nie była jedynem źródłem wykształcenia prawnego. Znaczna część tych przepisów, które później stały się prawem obowiązującym, niema z Torą żadnej łączności, gdyż były one zrazu zwyczajem i obyczajem, z którego powstało z czasem prawo zwyczajowe. Dopiero z obu tych źródeł wyrosła z kolei pełnia postanowień prawnych, które stanęły obok Tory z równą a bodaj większą powagą i ujęte zostały w jedno pojęcie całokształtu *Halachy*, t. j. prawa zwyczajowego. Obowiązujące więc prawo składało się teraz z dwu kategorii głównych: *Tory* pisanej i *Halachy*, która co najmniej do końca I-go w. przed Chr. była przechowywana i rozwijana tylko





Кapтaн heбpaјcки.

ustnie, gdyż według istoty swojej, Halacha nie mogła być nigdy czemś skończonem zupełnie i zamkniętem, albowiem oba źródła, z których powstała, płynęły ciągle niewyczerpane. Jakkolwiek mówiło się zawsze, że Tora jest normą najwyższą, z której wszystkie przepisy prawne musiały być wyprowadzane, to jednakże taki stan rzeczy był fikcją tylko, gdyż wistocie Halacha, rozwałkowywana bez końca, zatraciła z czasem całkowicie wszelki związek z Torą pisaną, pomimo, że ona dostarczała niby materiału, będącego przedmiotem badań prawniczych.

Rzecz się ma całkiem inaczej z *Midraszami hagadycznymi*, tj. z opracowaniem działów Pisma Świętego historycznych i religijno-moralnych. O ile w tamtych opracowanie zasadało się przeważnie na rozwinięciu i kształtowaniu dalszem rzeczywistych danych w samym tekście, o tyle opracowanie hagadyczne, biorąc tylko tekst dany za punkt wyjścia, wносиło do niego treść swoją, która była wzbogaceniem i przekształceniem danych, wedle potrzeb i poglądów czasu późniejszego. Za przykład bardzo pouczający—pisze Schürer—Midraszu historycznego może już służyć jedno z pism Starego Testamentu, a mianowicie „Kronika”. Jeżeli jej opowiadanie porównamy z równoległymi rozdziałami starszych ksiąg historycznych (Samuela, Królów), to nawet czytelnik powierzchowny zauważyć musi, że kronikarz wzbogacił historię królów żydowskich całym szeregiem wiadomości, które w źródłach starszych nie istnieją, tj. opowieściami o rzekomych zasługach Dawida i innych królów pobożnych około utrzymania i rozszerzenia kultu kapłańskiego. Literatura, w której dochowały się resztki takiego hagadycznego pisania dziejów, jest stosunkowo, jak zobaczymy, bogata i różnorodna, a przede wszystkim należą do niej właściwe *Midraszim*, poświęcone specjalnie opracowaniu tekstów świętych. Jak dzie-

jów, tak i materyj religijno-moralnych Pisma Świętego opracowywanie było dwojakie: bądź za pomocą kombinacji faktów i wnioskowania, bądź przez swobodne uzupełnianie obrazami różnorodnymi twórczej spekulacji religijnej. Obrabiacz materiałów religijno-moralnych nie był obowiązany trzymać się tak ściśle tradycyi, jak wykładacz Prawa, lecz mógł swobodnie dać upust swojej fantazyi, byleby się utrzymał w ramach poglądów żydowskich. *Wiara* religijna była stosunkowo swobodna, tylko *działanie* ujęto w więzy bardzo ciasne.

Wiadomości bliższe o pojedynczych pisarzach uczonych posiadamy dopiero z epoki od r. 70 po Chr. Podług podania, najstarszym doktorem prawa miał być *Antigonus z Socho*, o którym, prócz nazwiska, nic nie wiemy, a wiadomości o następnych pisarzach, aż do Chrystusa, są również skąpe i niepewne. Już sam fakt uszeregowania ich szematycznego w pięć par (*zuggoth*) wydaje się bardzo podejrzany, boć trudno przypuszczać, żeby się w każdym pokoleniu trafiało po dwu uczonych. Wskutek tego i chronologia tych mężów może być tylko przybliżona.

Pierwszą parę mieli stanowić *Jose ben Jochanan* i *Jose ben Joëser*, ale pierwszą parę, o której coś wiemy, stanowią: wzmiankowany przez nas *Simeon ben Szetach*, współczesny Aleksandra Jannäusa i Aleksandry (około 90 — 70 przed Chr.), i *Jehuda ben Tobaï*, którzy to uczeni, będąc szefami Sanhedrinu, odznaczyli się głęboką znajomością prawa i zaciekłością faryzejską wobec Saduceuszów.

Druga para słynnych uczonych—to *Hillel* i *Szammai*. Za panowania Heroda Wielkiego, gdy dwaj doktorzy faryzejscy nauczali w Jerozolimie, pośród słuchaczy znalazł się młodzieniec, świeżo przybyły z Babilonu, gdzie się urodził. Był to *Hillel*, biedak zupełny, ale pochodzący „z rodu Dawida”, jak powie o nim później tradycya. Pewnego razu,



gdy nie miał czem zapłacić wpisu szkolnego, wszedł na dach szkoły, a spuściwszy się ztamtąd do okna, mógł słuchać wykładu, nie będąc w sali, bezpłatnie. Ze jednak była to zima i śnieg padał, zmarznięty chłopiec zasnął snem głębokim a niebezpiecznym, który zazwyczaj bywa zwiastunem śmierci. Na szczęście, nauczyciel dostrzegł go i przywrócił do życia. Chłopiec odrazu zdobył sławę; kto, jak on, był do tego stopnia trawiony potrzebą nauki—musiał zająć wysoko. Jakoż nie zawiódł oczekiwań, stał się bowiem jednym z najsłynniejszych doktorów i twórcą szkoły.

Hillel, który działał na lat 30 przed narodzeniem Chrystusa, a nawet na początku ery chrześcijańskiej, doszedł do władzy prezesa Sanhedrinu wkrótce po ukończeniu walk domowych pomiędzy Faryzeuszami i Saduceuszami. Korzystając ze swego wpływu na Faryzeuszów, usiłował przeprowadzić idee, które nie były przez wszystkich członków stronnictwa podzielane. Szammai, towarzysz Hillela w duumwiracie, różnił się z tym ostatnim na wielu punktach. Rozłączywszy się tedy, byli odtąd wrogami zaciekłymi przez całe życie; gdy jeden powiedział biało, drugi — czarno i *vice versa*. Jest rzeczą pewną, że od Hillela datuje się rozłam w stronnictwie Faryzeuszów; wskutek tego jedni byli usposobieni dla Chrystusa przyjaźnie, a inni wrogo. Wszelako dawne mniemanie, że Szammaici byli bezwzględnyimi wrogami Chrystusa, a Hilleliści, do których należał św. Paweł, okazali większą tolerancję i gorliwość do przyjmowania Ewangelii—było, podług Stapfera, zbyt absolutne. Obie szkoły zachowywały się względem chrześcijaństwa rozmaicie, choć niewątpliwie Szammaici odznaczałi się większą ciasnotą pojęć, na której w pewnych wypadkach i Hillelowi nie zbywało. Pewnego razu dwaj rywale zapytali siebie: czy można jeść jajko, zniesione w dzień świąteczny. Szammai pozwolił, Hil-



lel zabronił, twierdząc, że w wigilię święta mógł być sabbat, a tworzenie się jajka podczas sabbatu w ciele kury było pracą. Hillel nadał wielką wagę tradycji, wzbogacając ją kilkoma zasadami nowymi, przyniesionymi niewątpliwie z Babilonu, a nadewszystko sformułował metodę wyjaśniania Tory. Jego metoda egzegietyczna *Szebat Midoth* (7 zasad), stosowana do wszystkich tekstów, składa się z punktów następujących: 1) możliwość wnioskowania z jednego przedmiotu o innym za pomocą argumentu *a fortiori* <sup>1)</sup>; 2) analogia przedmiotów; 3) badanie zasady zawartej w samym tekście; 4) porównanie kilku tekstów, zawierających zasady podobne; 6) przytoczenie przykładów; 7) znaczenie ogólne, wypływające z całości ustępu. Te zasady Hillela, bardzo proste, są stosowane dziś jeszcze w hermeneutyce. Później *Rabi Izmael* wytworzył 7 zasad nowych, a po zlaniu 6-ej zasady Hillela z 2-gą sprowadził ich liczbę ogólną do 13-tu. Na nieszczęście, praktyka nie zawsze była warta teorii. Rabini, z pomocą tych zasad, przychodzili do wniosków fantastycznych i wyprowadzali z nich najłoźniej rzeczy wprost niemożliwe. W kwestyi rozwodów Hillel był liberalniejszy od Szammai'ego, który wyjaśniał prawo mozaiczne, jak później Jezus, uznając rozwód tylko z powodu cudzołóstwa. Hillel pozwalał odtrącać żonę z powodów najdziecinniejszych: za złe przygotowanie pokarmu, za spalenie pieczeni itp. Do etyki ani Hillel ani Szammai nie dorzucili nic nowego; byli oni kazuistami, przywią-

---

<sup>1)</sup> Ten syllogizm hermeneutyczny, zwany *Kol wacho mer*, wyprowadza słynny uczony Ahron ibn Chajjm z przeciwstawienia dwu przedmiotów, mających częściowe podobieństwo (patrz prof. A. Schwarz: „Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Litteratur”, Karlsruhe 1901, str. 15 i nast.).

zanymi do tradycji i niczem więcej. Zato obaj pozostawili sentencje moralne bardzo piękne. Szammai wyrzekł: „Niech nauka prawa będzie zasadą twego życia; mów mało, czyn dużo i przyjmuj wszystkich życzliwie.” To ostatnie zdanie przeczy jednak podaniom talmudycznym, przedstawiającym Szammai’ego, jako gwałtownika w najwyższym stopniu, „który się żadnym argumentem przekonać nie dał”. Oto najbardziej znany epizod z walki dwu przeciwników. Pewnego razu poganin rzekł do Szammajego: „Przyjmę Judaizm, jeżeli mię nauczysz swego prawa przez czas, dopóki ustoję przed tobą na jednej nodze”. Szammai za całą odpowiedź uderzył go kijem, który miał w ręku. Gdy poganin zwrócił się z tem samem żądaniem do Hillela, ten odpowiedział: „Nie czyn bliźniemu twemu, czego byś nie chciał, żeby tobie czyniono—oto całe prawo; reszta jest tylko stosowaniem go i skutkiem”. Szammai podtrzymywał tradycję w całej czystości pierwotnej, uważając Hillelowe zasady wyjaśniające za niebezpieczne, lękał się bowiem, żeby nie zadały ciosu ostatecznego mozaizmowi. W tem tkwi właśnie spór obu doktorów i ich szkół. Szammai zabraniał wysyłać listy od dnia trzeciego przed sabbatem, w obawie, żeby nie przyszły na miejsce podczas sabbatu, który byłby w ten sposób zgwałcony. Nauka jego streszczała się w tem jednym zdaniu: spełniać najściślej całe prawo bez żadnych ustępstw. Hillel przeciwnie, wygłaszał zasady przejęte całkowicie duchem ewangelicznym:

„Nie sądź bliźniego swego, dopóki się nie postawisz w jego położeniu”. „Naśladuj Aarona, staraj się o pokój, kochaj ludzi i miej przywiązanie do prawa”. „Czemże jestem, żebym myślał o sobie samym”. „Miłosierdzie sprowadza pokój między ludźmi”. „Nie odpowiadaj za siebie przed dniem śmierci”. „Uchyl się od stanowiska, które ci ofiarują o dwa lub trzy miejsca wyżej i oczekuj, aż ci powiedzą: wchodź, wchodź, a ty nie wejdiesz, gdyż cię potem zmuszą do zejścia. Lepiej, żeby ci mówiono: wejźdź, wejźdź, niżeli zstąp, zstąp”.

Wszelako tenże sam Hillel, utrzymując, że „nauka prawa zastępuje wszystko inne”, podporządkowywał zawsze każdy przepis moralny owej nauce legalnej i prawnej, która w jego oczach była jedynie ważną, bo nieuk — podług Hillela — nie mógł być pobożny”. „Smutne to zdanie—pisze Stapfer—maluje dobrze judaizm ówczesny i wystarcza, żeby go potępić, a dodajmy jeszcze, że wyraz „bliźni” miał całkiem inne znaczenie w ustach Jezusa, niż Hillela, dla którego tylko Żyd był bliźnim”.—Charakteryzując obie szkoły Hillela i Szammajego, Schürer przyznaje, że pierwsza z nich rozstrzygała kwestye prawne łagodniej, zadowolając się możliwem *minimum*, druga zaś—trudniej, przekładając zawsze *maximum*; różnica jednak zasadnicza określić się nie da, gdyż obaj przywódcy szkół zgodzili się w jednym, że litery prawa muszą być ściśle wykonywane, a nie brak wypadków, że Hillel był bardziej wymagający, niż Szammai. To też podług Stapfera, Hillel nigdy nie był liberałem w ścisłem znaczeniu tego słowa; pozostał on przez całe życie kazuistą, jak inni, i „należy raz skończyć z żartami o liberalizmie Hillela”. Ewangelia—dodaje Stapfer — była przygotowana przez Stary Testament i przez proroków, a bynajmniej nie przez rabinów i przez szkoły pisarzy. Ewangelia była światłem, które zajaśniało nagle w ciemnościach, jest ona bowiem przeciwieństwem tego, co myślano i mówiono w dobie Chrystusa, jest reakcją straszną, nieubłaganą przeciwko temu środowisku, w którym Jezus żyć musiał.

W rzędzie uczonych znakomitszych stoi wnuk Hillela. *Gamaliel I*, który radził Sanhedrinowi, żeby apostołów oskarżonych puścił swobodnie, jeśli bowiem ich praca jest dziełem ludzkim—zginie, a jeśli boskiem — nikt jej nie zwalczy. Wielka cześć tradycyi żydowskiej dla tego męża wyraziła się w zdaniu, „że od śmierci Gamaliela starego, zanikło

przywiązanie do prawa, wymarła czystość i wstrze-  
mięźliwość.” Ogromne znaczenie w rozwoju uczono-  
ści żydowskiej miał upadek Jerozolimy za Tytusa  
i zniesienie zupełne Sanhedrinu. Siedliskiem tej uczo-  
ności, po upadku miasta świętego, była *Jamnia*, czyli  
*Jabne*, zamieszkała przeważnie przez Żydów od czasu  
dynastyi hasmonejskiej. Prócz tego i Lydda w Lud  
miała być siedliskiem wielu uczonych, którzy od po-  
łowy 2-go w. po Chr. zamieszkiwali głównie w Ty-  
beryadzie. W 1-m dziesięcioleciu po upadku Jero-  
zolimy zasłynął w Jabne rabbi *Jochanan ben Sakkai*,  
który wśród swoich nowości prawnych zalecał dawać  
do picia wodę gorzką oskarżonym o wiarołomstwo.  
Mniej więcej współczesnym Sakkaj'a był *R. Chanani-  
ja*, „przełożony kapłanów”, który zalecał modlić się  
także za władzę (pogańską), a młodszym o parę  
dziesiątków od Johanana, był *Gamaliel II*, wnuk I-o,  
który w swoim czasie (90—110) był uznany za naj-  
wyższą władzę w Izraelu. *Gamaliel II*, usunięty  
chwilowo z presesostwa za zbyt ni arystokratyzm i za-  
stąpiony przez *R. Eleasara b. Asaria*, powrócił wkrót-  
ce na to stanowisko, a w swoich postanowieniach  
prawnych szedł zwykle za szkołą Hillela. *R. Josua  
ben Chananija*, uczeń Sakkaj'a, był autorem zdania,  
że „chciwość, zła żądza i nienawiść gubią ludzi.”  
Był on łagodny i miękki, to też gdy umarł, mówio-  
no o nim, że „od śmierci *R. Josua* dobroć serca nie  
istnieje na świecie.” Przeciwnieństwem jego był nieu-  
gięty *R. Elieser*, również uczeń Sakkaj'a. — Stał on  
przy tradycyi niewzruszenie, a posiadał wiedzę ogro-  
mną, dzięki takiej pamięci, „w której, jak w cyster-  
nie wapnem wyłożonej, żadna kropelka nie ginęła”.  
Stanowisko samodzielne pośród uczonych tego czasu  
zajął *R. Izmael*, który względnie trzymał się egzege-  
zy prostej, opartej na dosłownem znaczeniu pisma.  
O jego 13 zasadach egzegetycznych wspominaliśmy  
wyżej. Od niego i jego szkoły pochodzi większa  
część materiału wykładowego, który się znajduje



w dwu najstarszych Midraszim („Mechilta” i „Sifre”). — Podług legendy, Izmael zginął jako męczennik w wojnie Barkocheby. Wpływem i sławą swego imienia przewyższył wszystkich uczonych *R. Akiba ben Józef*, którego działalność przypada około 110—135 po Chr. Żaden z doktorów prawa nie zgromadził tylu uczniów wokoło siebie, żadnego legenda bardziej nie wysławiała, to też „z wieńca Sagi trudno jest uszczknąć coś pewnego.” Z pozostałych po nim sentencji widać, że nie tylko stał on na stanowisku najściślejszym prawnym, lecz rozstrzygał także i kwestye dogmatyczno-filozoficzne. Łącząc z gorliwością religijną i patriotyzm narodowy, uznał on w Barkochebie Mesjasza, którego sprawę przypłacił śmiercią męczeńską. Swoją metodą egzegetyczną spotęgował on jeszcze i zwyrodniał do reszty kazuistykę uprawianą przez innych rabinów, albowiem „z każdego haczyka prawnego wyprowadzał stopy Halachoth’ów”, t. j. postanowień i przepisów, utrzymując, że nawet pozornie zbyteczne cząsteczki tekstu zawierają prawdy najważniejsze. To też nie przez egzegezę, pełną lamigłówek i dziwolągów, uczynił nazwisko swoje epokowym, lecz przez to, że prawdopodobnie pod jego kierunkiem *Halacha*, przekazywana dotychczas ustnie, była zkodyfikowana poraz pierwszy. Najrozmaitsze materiały prawne uporządkowano podług treści, poczem prawo obowiązujące, z przytoczeniem wszystkich odstępujących od niego zapatrywań najznakomitszych uczonych, było spisane. Dzieło to stanowi podstawę tak zwanej *Miszny* rabiego *Iudy ha Nasi*, która doszła do naszych czasów i o której w swym miejscu mówić będziemy. — Pomijając wielu innych uczonych, wspomniemy nakoniec współczesnego Akibie *R. Tarfona*, którego legenda żydowska uważa również za męczennika w wojnie Barkocheby, a historyk Justyn zapisuje, że właśnie z powodu tej woj-

ny Tarfan uciekł z Palestyny. Ow rabbi Tarfon wsławił się w kołach chrześcijańskich swoją napaścią na Ewangelie, utrzymując, że „powinny być spalone, chociażby imię Boga zawierały.”

Kapłani i uczeni byli tedy od czasów niewoli dwoma czynnikami miarodajnymi w wewnętrznym rozwoju Izraela. Ze sfer kapłańskich wyszło stronnictwo *saducejskie*, a z kół uczonych — *faryzejskie*. Podawszy w swoim miejscu genezę tych stronnictw, rozejrzemy się teraz w ich zasadach, które między innymi szeroko rozebrał w swem dziele E. Montet. Historyk żydowski Józef, któremu zawdzięczamy bardzo ciekawe wiadomości o Faryzeuszach, Saduceuszach i Esseńczykach, był zanadto przejęty pragnieniem przedstawienia swym czytelnikom grecko-rzymskim trzech szkół powyższych jako *le pendent juif* do wielkich filozoficznych szkół greckich: stoickiej, epikurejskiej i pitagorejskiej. Wszelako paralela tego rodzaju, po za kilku rysami podobieństwa bardzo niewyraźnymi i tylko powierzchownymi, przeprowadzić się nie da. Z drugiej strony przeżyły się również dawne mniemania pośród chrześcijan, że Faryzeusze byli tylko zbiorowiskiem hipokrytów, a Saduceusze ludźmi bez wiary i moralności. Nie są to również dwie sekty w znaczeniu nowożytnem tego wyrazu, dwa judaizmy odszczepione od siebie, jak dwa kościoły sprzeczne, nie uznające tej samej hierarchii i nie zbratane w jednym kulcie. To były tylko dwie dążności, uosobione w dwu stronnictwach, walczących, można powiedzieć, na gruncie tej samej konstytucyi, a przejętych jedną ideą posłuszeństwa prawu zasadniczemu. Współzawodnicząc o wpływy, o kierunek ogólny judaizmu, oba stronnictwa czerpały racye swego bytu w przeszłości i w położeniu polityczno-religijnem ludu żydowskiego, głosząc maksymy z punktów widzenia, kierowanych zasadami

sprawiedliwości, jednakowo może wątpliwej, ale w gruncie rzeczy poważnej i szczerzej.

Nazwa *Peraszim* nie oznacza bynajmniej, żeby faryzeusze byli „odłączeni” od Kościoła, lecz że stanowili stronnictwo separatystów, odłączonych od tłumu, skalanego nieczystością prawną i niedbalstwem w przestrzeganiu prawa. Będąc reformatoremi społeczeństwa żydowskiego w duchu rabini-cznym, faryzeusze przejawiali pewną dumę wobec „ludzi ziemskich” (*am-aarec*), t. j. filistrów, którzy zachowywali *en gros* prawo narodowe bez gorliwości pobożnej. A pomimo, że stanowili oni *ecclesiola in ecclesia*, t. j. kościółek w kościele, to jednak lud ich otaczał sympatją i naśladował w miarę możliwości. Byli oni popularniejsi, niż Saduceusze, gdyż zajmowali się ludem, oświecali go w synagogach i, nadto ostentacyjnie, rozdawali jałmużny ubogim. Dla zaznaczenia swej odrębności, faryzeusze chętnie sobie nadawali miano *haber* (=bliźni) „współtowarzysz”, tworząc pod nazwą *haberim* stowarzyszenie ku przestrzeganiu czystości. U takiego *haber* można było kupować, spać, jeść i t. p. bez obawy narażenia się na nieczystość prawną. Faryzeusz pierwotny był z jednej bryły; jego patriotyzm dziki i jego szczerłość były wolne od wszelkich zarzutów, a jego idee bezwzględne i brak wszelkiego ducha rachunkowości czyniły go bezinteresownym całkowicie. Faryzeusz nie miał pobłażliwości dla nikogo; będąc liberałem, kochał idee nowe, pracował, patrzył w przyszłość z nadzieją nieujarzmioną i był przyjacielem postępu, byleby Judaizm tryumfował; wszelako związek z obczyzną uważał za cofanie się i obrzydliwość. Naturalnie, ze swoją wiarą bierną i napoły fatalistyczną, ze swoim zaufaniem ślepem w pośrednictwo cudowne Opatrzności, z przekonaniem, że pomoc Jehowy jest zapewniona, Faryzeusze musieli popełniać ciężkie błędy. „Wiekuisty

będzie walczył za was, a wy milczcie”; albo: „lepiej szukać ucieczki w Wiekuistym, niżeli zaufać człowiekowi” i t. p.—oto idee Faryzeuszów, które prowadziły do fatalizmu. Dążność polityczna faryzeizmu streszczała się w tej zasadzie głównej, że przestrzeganie Prawa było ze wszystkich interesów krajowych najpierwszym i wyższym ponad niepodległość narodową. Raczej znosić jarzmo cudzoziemskie, jeżeli porządek, który ono narzuca, da się pogodzić z zachowaniem prawa, niż żyć pod berłem księcia żydowskiego, który je czyni niemożliwym lub sprzyja jego gwałceniu. Nie znaczy to wcale, żeby faryzeusze nie mieli patriotyzmu, lecz świadczy tylko o ich przekonaniu, że po za ścisłą obserwacją Prawa naród żydowski nie mógł zdobyć dla siebie nic dobrego. Że zaś od poprawności legalnej życia zależało urzeczywistnienie obietnic boskich, więc faryzeizm nie mógł się wahać w wyborze pomiędzy prawem, brzemieniem w przyszłość świetlaną, a niepodległością bezprawną, efemeryczną, która tę przyszłość oddalała. Wszelako Żydzi nie byłiby ludźmi, gdyby ich nie był olśniewał i nie podniecał szlachetnej dumy narodowej taki sławny okres Makabeuszów ze wszystkimi bohaterami wojny świętej. Wobec tych wspomnień bierność systematyczna faryzeizmu w kwestiach politycznych, zwłaszcza, gdy nie był u władzy i bronił swoich placówek, musiała w końcu w samym łonie tego stronnictwa zrodzić reakcję i wytworzyć *zelotów* fanatycznych, którzy dosyć już mając tej abdykacji nieustannej, tych głęździeń subtelných a wykrętných i tych rozczarowań ustawicznych, chcieli przyśpieszyć nareszcie przez rewolucję otwartą nadejście tak upragnione „dnia bożego, który bez końca obiecywany, nie zjawiał się wcale.” Jeżeli tedy można oddać sprawiedliwość szczeroci pierwotnej faryzeizmu, którego początki bardzo dobrze wyjaśnić się dadzą przez samą



treść zasad wiary żydowskiej; to z drugiej strony trudno nie przyznać, że faryzeizm zogniskował w sobie z biegiem czasu te wszystkie wady, które są nieodłączne od wszelkiej pobożności ciasnej, formalistycznej. Faryzeusz, pawiąc się swoją sprawiedliwością i zadowoleniem z samego siebie, uosabiał pychę nieujarzmioną, a gromadząc na barkach ludu ciężary bezużyteczne, zamieniał żywot—w mękę. Pod jego kierunkiem religia żydowska, straciwszy swą szczytność i swą moralność podniosła, przekształciła się całkiem w dewocję płaską, zwięzłą, przerażająco bezduszną, dziecinną, pełną straszydeł śmiesznych i praktyk potwornie zabobonnych. Kazuistyka zabiła, jak zawsze, moralność. Byłoby rzeczą nieprawdziwą utrzymywać, że wszyscy faryzeusze byli hipokrytami, boć i z Ewangelij, przedstawiających faryzeizm z najgorszej strony, wnioskować można, że pośród faryzeuszów byli także ludzie uczciwi i szczerzy. Nie da się jednak zaprzeczyć—pisze prof. Réville—że, jak wszystkie dążności religijne, które przywiązują do praktyk zewnętrznych ważność najwyższą, faryzeizm zachęcał do hipokryzyi. Faryzeusze byli przyjaźniejsi Jezusowi, niż Saduceusze; pewna ich liczba była mu wroga, ale nie wszyscy. Jezus chętnie biesiadował w domach Faryzeuszów, którzy go sami zapraszali. Gdy Herod Antipas, podszczuwany przez dworaków swoich, chciał aresztować Chrystusa, ostrzegli go przed niebezpieczeństwem Faryzeusze, z których jeden był nawet potajemnie jego wyznawcą. A jeżeli Chrystus wystąpił surowo przeciwko Faryzeuszom, to słowami swojemi potępił on tylko umysły ciasne, fanatyczne, nietolerancyjne, a nadewszystko godził w hipokrytów, t. j. w faryzeuszów „pobielanych”, których zresztą potępił i Talmud, wyliczając aż 7 gatunków faryzejskich: 1) Faryzeusz *przygnięciony*, który kroczy z grzbietem złamanym pod ciężarem

prawa, udając, że je dźwiga na swych ramionach; 2) Faryzeusz *interesowny*, który zdaje się żądać pieniędzy, nim da receptę; 3) Faryzeusz *o czole krwawcem*, który idąc z oczami zamkniętymi, uderza głową o mury, ażeby nie widzieć kobiet; 5) Faryzeusz *pretensjonalny*, który nosi suknię szeroką i powiewną, żeby go wszyscy oglądali; 6) Faryzeusz, który *się zbawia*, czyhając na spełnienie dobrych uczynków, mających zgładzić jego grzechy i przybiera minę, jakby chciał powiedzieć światu całemu: „co było do zrobienia — wszystko zrobiłem” i 7) Faryzeusz, *którego pobudką jest miłość*, najlepszy ze wszystkich, podobien Abrahamowi, zwalczającemu wiarą złe skłonności” (Talmud bab. Sotah, 226 i Jeroz. Berakhoth 136).

A cóż było w naukach faryzejskich kamieniem obrazy dla Saduceuszów? Oto Faryzeusze nietylko Torę pisaną, lecz i *prawo ustne*, wytworzone przez pisarzy uczonych, za obowiązujące poczytywali, to jest narzucili Żydom wiele praw, wydobytych z *podania ojców*, a nieistniejących w pisanem prawie Mojżesza. Nie dość na tem, Faryzeusze utrzymywali, że „większym jest grzechem nauczać wbrew przepisom uczonych, niżeli wbrew naukom Tory.” Prócz tego faryzeizm zajął w poglądach religijnych i dogmatycznych to stanowisko ortodoksyjne judaizmu późniejszego, które różniło się rdzennie z poglądami Saduceuszów. Faryzeusze nauczali, że każda dusza jest nieznikoma, że dusze dobrych przechodzą w inne ciała, a złych podlegają męczarniom wiecznym, gdy Saduceusze, nie wierząc w zmartwychpowstanie, zaprzeczali dalszemu bytowi duszy, oraz nagrodom i karom w świecie podziemnym. Według nich dusze giną wraz z ciałem. Faryzeusze wierzyli w aniołów i w duchy, Saduceusze przeczyli jednym i drugim; pierwsi czynili wszystko zależnem

od losu i od Boga; ostatni stawiali Boga po za wszelką możliwością mieszania się w czynny człowieka.

Fizyonomia Saduceuszów jest mniej wyrazista. Historyk Józef uważa ich przedewszystkiem za *arystokratów*, którzy zjednywali tylko ludzi zamożnych, nie mając ludu po swojej stronie. Do stronnictwa tego należały głównie rodziny wyższo-kapłańskie. Stojąc silnie przy Torze pisanej, Saduceusze nie uznawali wykładu prawa tradycyjnego. Niżsi liczebnie od Faryzeuszów, przewyższali ich jednak bogactwem, zdolnością dziedziczną i ważnością stanowisk urzędowych. Arystokracja rodowa i majątkowa była u Żydów po niewoli tylko kapłańska, a cieszyła się przywilejami, zabezpieczonemi przez prawo święte. Przy stanowiskach kapłańskich, które im życia nie wypełniały, Saduceusze, stojąc na czele państwa o charakterze teokratycznym, przyzwyczaili się do rozkazywania i rządzenia, oraz, co za tem idzie, do poświęcania większej gorliwości interesom politycznym i narodowym, aniżeli sprawom religijnym. Aczkolwiek nie byli obojętni dla religii, to jednakże, w przeciwieństwie z Faryzeuszami, musieli podporządkowywać, z racji stanowiska naczelnego, drobiazgowość praktyki legalnej potrzebom politycznym położenia. Byli to konserwatyści z pretensjami klasy panującej. Trzymając się prawa mozaicznego, podobnie jak i Faryzeusze, gdyż ono uświęcało podstawy ich oligarchii i stanowiło istotę samą narodowości żydowskiej, nie uznawali po za tem niczego więcej w przekonaniu, że prawo Mojżesza powinno wszystkim wystarczyć. Broniąc go od wszelkich zmian lub dodatków, patrzyli okiem niechętnem na Pisarzów, oraz ich uczniów faryzejskich, którzy pod pozorem ścisłości ortodoksyjnej dorzucali do tekstów pisanych swoje własne elaboraty.

W imię tej samej zasady Saduceusze afisz-

wali sceptycyzm wielkich panów w obec tych doktryn, które wyszły ze szkół rabinicznych, o aniołach, szatanach, zmartwychwstaniu, obrachunkach przyszłych i t. p., to jest, o tematach popularnych w sferze faryzejskiej, ale nieznanych Izraelowi starożytnemu, nawet w dniach pierwszych restauracji.

Nadzieje mesyaniczne—pisze Nicolas — miały w Saduceuszach przeciwników tembardziej zdecydowanych, że stronnictwo to, zawsze gotowe do podtrzymywania *quand même* wszelkiej władzy stałej, wiedziało dobrze z doświadczenia, jakim fermentem czynnym wśród ludu izraelskiego było oczekiwanie Mesyasza. To też ani Rzymianie, ani Herodowie nie powierzali arcykapłaństwa Faryzeuszom.

Zogniskowani w Jerozolimie i w okolicach, Saduceusze mało promieniowali na prowincyi. To też jeżeli Jezus nie miał kłopotu z Faryzeuszami w Galilei, musiał w Jerozolimie stać się ofiarą Sanhedrinu, który, wskutek manewru prezesa Kaifasza, ogłosił wyrok jednomyślny, za sprawą głównie Saduceuszów. To też ich sądu lękał się i lud żydowski. O ile Faryzeusze uchodzili za pobłażliwych i zawsze gotowych do obrony oskarżonego, o tyle Saduceusze słynęli szeroko z dumy, szorstkości i z pychy nieznośnej. Mówiono też o nich, że nie są *dayane-guezeroth* (=sędziowie najwyżsi), lecz *dayane guzeloth* (=sędziowie rozbójnicy). Zarzut niereligijności, którym wielu historyków obarcza Saduceuszów, jest, co najmniej, nieścisły. I owszem, stali oni silnie przy religii, boć przecież świątynia była w ich rękach i wszystkie godności kapłańskie. Nie licząc się bardzo z Synagogą, uważali jednak za niezbędne utrzymanie kultu w świątyni z jego ceremoniami tradycyjnymi, obchodzonemi regularnie podług liturgii ustalonej. Ale była to religijność, jak się trafnie wyraził Stapfer, i ortodoksyjna i obojętna zarazem, religijność urzędowa bez pobożności.



Saduceusze, posiadacze urzędowej władzy religijnej, mieli tylko jedno pragnienie: korzystać spokojnie ze stanowisk swoich i ze swych bogactw, a żyć w harmonii z władzą. Posiadając dobra tego świata, nie uważali bynajmniej za potrzebne utrudniać sobie ich używania przepisami faryzejskimi.

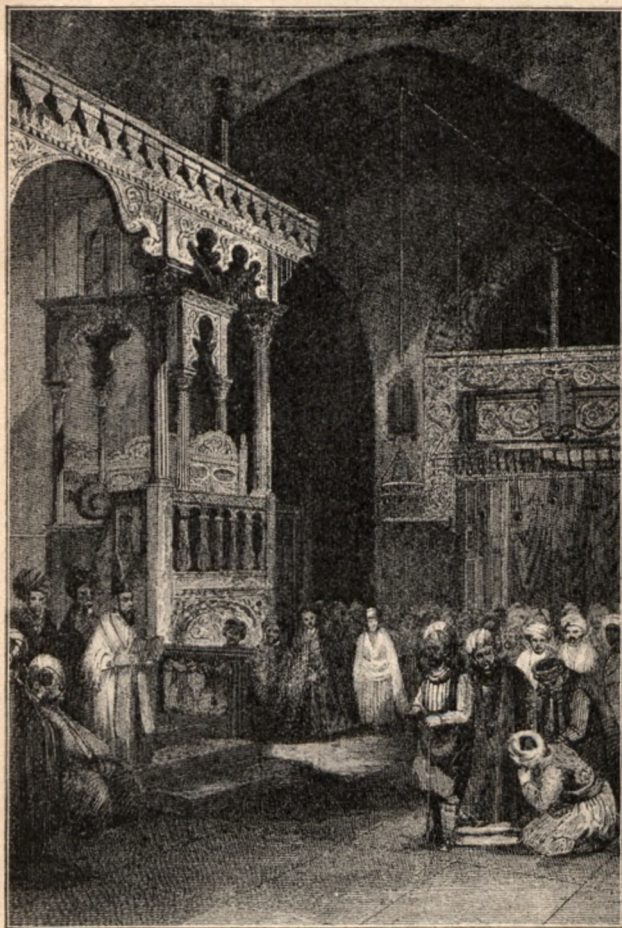
Z tej walki dwu stronnictw, z których jedno miało świątynię, ofiary, kapłaństwo i władzę urzędową, a drugie: synagogę, studia nad prawem, doktryny i kierunek religijny ludu, Faryzeusze wyszli zwycięzko. Doszedłszy z biegiem czasu do przekonania, że zniknięcie świątyni może nastąpić bez krzywdy dla mozaizmu prawdziwego, Faryzeusze z pomocą synagogi nadali swej religii życie niepodległe w sanktuarium, ocalając w ten sposób judaizm. Żyd prześladowany i wypędzony z kraju własnego uniesie z sobą zwoje Tory, ażeby z towarzyszanymi wygnania zakładać własne synagogi. Wyrzekłszy się z czasem wszelkich złudzeń odzyskania ziemskiej niepodległości, faryzeizm, pod wpływem ciężkich doświadczeń, dojdzie na końcu do takiej wiary religijnej, która do istnienia swego nie będzie potrzebowała ani świątyni, ani ofiar, synagoga jej bowiem wystarczy. Rachunek Saduceuszów był inny: niech raczej prawo zaginie—byle nie my! A tymczasem i oni zginąć musieli wraz ze świątynią, która im życie dawała, a Faryzeusze przetrwali aż do dzisiaj, albowiem Żydzi wierni tego stulecia, pochodząc w linii prostej od Faryzeuszów wieku I-go, zachowali ich wiarę, praktyki i nadzieje.

### XIII.

**Wychowanie dzieci. Szkoła. Synagoga. Gorliwość prawna i jej skutki. Essenizm.**

U Hebrajczyków starożytnych, a i u Żydów dzisiejszych, szczęście największe dawała rodzina

liczna. Przyjście na świat dziecka witane było z radością niewysłowioną i obchodzone ofiarami wdzięczności dla Jehowy. Dnia 8-go po urodzeniu chłopiec otrzymywał pieczęć obrzezania i za pośrednictwem tego aktu wchodził do gminy żydowskiej. Matki karmiły zawsze swe dzieci, przedłużając często ów okres karmienia i do lat trzech, a w uroczystym dniu odstawienia gromadzili się na ucztę wszyscy członkowie rodziny. W klasach wyższych piecza materyalna nad dziećmi powierzana była wychowawczyniom lub wychowawcom, a ci *omenim*, jak ich nazywano, pozostawali później przez całe życie w rodzinie swych wychowanków. Gdy dzieci dorosły, dziewczęta, pod kierunkiem matki, oddawały się domowym zajęciom gospodarskim i robotom ręcznym, jak przędzenie, sporządzanie odzieży i t. p. Matka uczy je także pieśni tryumfalnych, któremi witały zwycięzców, i elegij, w których opłakiwały klęskę lub niewolę, a chłopcy pomagają ojcom w zajęciach rolnych. Prócz tego dzieci uczą się czytać i pisać, a nadewszystko muzyki i tańca, w których Izraelici mieli szczególne upodobanie. Wreszcie chłopcy rozwijali siłę fizyczną, podnosząc z ziemi ciężkie kamienie *rectis junctisque manibus* i rzucając z procy. Wszelako podstawę wychowania—stanowiła religia i moralność. Pierwszym obowiązkiem, wymaganym przez prawo, była bojaźń boża, następnie cześć dla rodziców, a potem miłość dla pracy, wstręt do lenistwa i do rozkoszy niezdrowych, a wreszcie dobroć względem ubogich i nieszczęśliwych. Te zasady wpajane były przez rodziców już to przez naukę bezpośrednią, już też za pomocą zdań mędrców, przysłów, parabol i zagadek. Do dzieci krnąbrnych, leniwych lub niemoralnych stosowano karę cielesną, bo kto oszczędza różgi, nienawidzi syna swojego — mówili mędrcy. Pierwszym tedy celem wychowania hebrajskiego



Synagoga w Jerozolimie

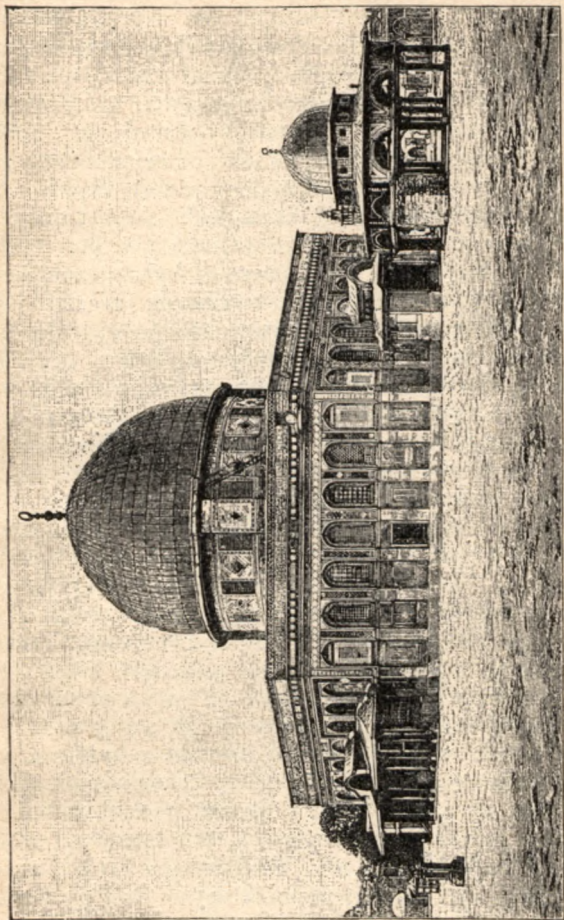
było: wyrabiać ludzi lękających się Boga i posłusznych jego przykazaniom, a następnie dopiero — obywatelów. Zeby zapisać głoskami niezatartemi w sercu i pamięci młodzieży wielkie fakty dziejowe, świadczące o potędze Jehowy, co lat siedem, na uroczystość Kuczek, sprowadzano wszystkie dzieci do Jerozolimy, gdzie na dziedzińcu świątyni kapłani czytali z mównic księgi święte o prawach Mojżesza i o historii narodowej. Te odczyty i konferencye były w okresie biblijnym jedyną nauką publiczną Hebrajczyków, którzy jednak, jak wiemy, posiadali dla młodzieży starszej szkoły prorocze. Ale gdy proroctwo zamilkło, a i kapłani stracili z czasem swój urok, wychowawcą narodu staje się *Sofer*, pisarz, znany nam już jako uczony. J. Simon i B. Strasburger w swych monografiach o wychowaniu i nauczaniu u Izraelitów, opierając się na Talmudzie, podają, że wzmiankowany wyżej faryzeusz Szymon *ben Szetał* założył w Jerozolimie pierwszą szkołę dla dzieci albo, jak on ją nazwał: „Dom księgi” (*Beth hassefer*), do którego chodziła młodzież od 16-go roku życia. Ale tacy uczeni, jak Schürer, zaprzeczają temu kategorycznie, dowodząc, że szkoły elementarne powstały znacznie później, dopiero w wieku Chrystusa. Wiarogodniejszym jest inne podanie, które twierdzi, że *Josue ben Ganda* (syn Gamaliela), arcykapłan (około 63 — 65 po Chr.), ustanowił w każdej prowincyi i w każdym mieście nauczycielów, do których musiały uczęszczać dzieci od lat 6-u lub 7-u. Podanie mówi, że podczas oblężenia Jerozolimy przez Tytusa Rabbi Jochanan, jeden z najsłynniejszych nauczycielów swego czasu, wyniesiony z miasta jako niby umarły, kazał się poprowadzić do Tytusa. Znając Johanana, jako stronnika pokoju, Tytus zapytał, jakiejby łaski żądał od niego. „Pozwól mi w Jabne założyć szkołę” — odpowiedział Rabbi. Tytus z uśmiechem zgodził się



na to żądanie, tak dziwnie skromne, nie przypuszczając, że tą łaską swoją zabezpieczył istnienie judaizmu. Bo cóż uczniom tych szkół ówczesnych dawała szkoła żydowska? Znajomość Prawa, w którym Izraelita zogniskował swój byt odrębny i trwa-  
 ły: „Kto nie zna prawa, ten jest przeklęty” — taka była idea rdzenna całego judaizmu po niewoli. W duchu tej idei były użyte wszystkie środki, żeby gruntowna znajomość prawa stała się własnością wspólną i dobrodziejstwem ludu całego, w który wdrażano całą siłą nie tylko poznanie prawa, ale i wykonywanie tegoż jak najściślejsze. O innych naukach po za prawem prawie że mowy nie było w wieku Chrystusa, a jaką naukę dał później Talmud — zobaczmy w tomie następnym.

Znajomość prawa głębszą, fachową, można było zdobyć tylko u stóp mężów uczonych w *Beth-ha-Midrash*, do czego, naturalnie, dochodzili tylko wybrańcy, gdy masa ludu poprzestawać musiała na wiedzy elementarnej. Żeby jednak znajomość prawa uprzystępnić każdej jednostce przez całe życie, judaizm po niewoli wytworzył rodzaj instytucji odpowiedniej, za pomocą wykładów sabbatowych w *Synagodze*, których celem głównym była nie służba boża, t. j. nie modlitwa w ścisłym znaczeniu, lecz nauka prawa. Każde miasto, każde miasteczko posiadało jeden lub kilka domów zebrań publicznych, poświęconych czytaniu prawa i modlitwie. Nazwa ich hebrajska brzmiała *Beth hakeneseth* (dom zebrań), aramejska zaś: *Beth-kenicheta*, a nazywano je także *Betha-ha-tesfla* (dom modlitwy). W Nowym Testamencie tłumaczenie greckie tego wyrazu brzmi συναγωγή = synagoga. Tradycja przypisała Ezdraszowi ustanowienie tych „zebrań“ i zapewne nie bez słuszności. Ten wielki człowiek zrozumiał konieczność niezbędną takich posiedzeń peryodycznych, które miały dać Żydom wychowanie religijne i narodowe.

Było to dzieło genialne, żadna bowiem z instytucyj żydowskich nie przyczyniła się bardziej do nadania religii Mojżesza tej żywotności, jaką dotychczas posiada. Ona to właśnie pozwalała religii żyć niezależnie od świątyni i jej ceremonij obrzędowych. Ze swym rękopisem każdy Żyd, gdziebykolwiek się znalazł, może zakładać synagogę, niosąc z sobą religię własną na koniec świata. Wszelako nie należy mieszać synagogi z Kościołem gdyż jest ona zakładem świeckim, w którym kapłan nie ma stanowiska przeważnego. Pierwszym w synagodze jest doktor prawa, t. j. każdy zdolny do nauczania. Liczba synagog była w 1-m w. bardzo duża—w samej Jerozolimie istniało ich przeszło czterysta, tak, że stykały się z sobą na każdej prawie ulicy. Zbierano się w synagogach naprzód w sobotę, a później także w poniedziałki i czwartki, gdyż w te dni, jako w targowe, napływali Żydzi prowincjonalni. Prócz tego synagoga była otwarta trzy razy dziennie dla modlitw: rannej (*Szaharith*), popołudniowej (*Minhah*) i wieczornej (*Arbith*). W świątyni nikt nie nauczał, nie było tu wcale żadnych kazań, a formuły błogosławieństwa, wypowiedane przez kapłanów, wszyscy umieli na pamięć. Wobec tego każdy wolał iść do synagogi, bo tam zdobywał naukę prawa. Doktorowie wymagali 10-ciu osób, potrzebnych do założenia synagogi. Mając owo *minian* (liczbę), t. j. rodzaj ciała moralnego, które uosabiało Izraela, gmina (*Kehilan*) taka mogła odbywać w synagodze wszystkie akty kultu: obrzezanie, śluby i pogrzeby. Pełnił te obowiązki jeden z dziesięciu założycielów. Św. Paweł spotykał wszędzie takie gminy, które przyczyniły się bardzo do rozszerzenia chrześcijaństwa. Do nich to Apostoł zwracał się naprzód, zakładając wszędzie, na wzór *Kehila*, kościoły (*ἐκκλησίας*), z tą samą organizacją, w której presbiterowie pierwszych gmin chrześcijańskich byli



Meczet Omara w Jerozolimie.

we wszystkim podobni do pobożnych założycielów synagogi. Wszyscy w niej byli kapłanami, wszyscy równi i wybrani przez naród, nie istniała bowiem władza centralna, a Św. Paweł, wykarmiony idejami faryzejskimi od dzieciństwa, umiał rzucić na świątę sieć potężną towarzystw religijnych, które powoli obaliły cesarstwo. Z pomiędzy dziesięciu założycielów synagogi trzech pełniło obowiązki najważniejsze, jako naczelnicy (ἀρχισυναγῶται). Sądziłi oni spory między członkami, zarządzali majątkiem, decydowali o przyjmowaniu prozelitów i t. p. Jeden z trzech prezydował dwu innym i był naczelnikiem najwyższym (*Roszhakeneseth*), uważanym zresztą jako *primus inter pares*. Pod kierownictwem tej trójki był *Haszan*, rodzaj sługi i zakrystyana, który zawiadywał całą stroną materyalną służby, a po założeniu szkółek w Palestynie kierował temi, w których było co najmniej 25 uczniów. Prócz tego, gdy Sanhedryn miejscowy skazał kogo na kije, *Haszan* był wykonawcą. Rozkład synagogi był bardzo prosty. Budynek składał się z sali prostokątnej, różnych rozmiarów, o 4-ch rzędach kolumn, lub bez nich, z portykiem od frontu. Wewnątrz, na posadzce podwyższonej, gdzie zasiadali pisarze, było główne umeblowanie, t. j. szafa święta (*Tebah*), z fasadą zwróconą w stronę Jeruzolimy, przeznaczona do rękopisów Tory i innych ksiąg świętych (*Sejarim*). Firanka przed szafą naśladowała zasłonę w świątyni. W całej sali były rzędy ławek, a na jej końcu estrada z katedrą. Po ziemi rozlewano miętę dla oczyszczenia powietrza. Pierwsze miejsca płatne i bardzo poszukiwane zajęte były przez doktorów prawa, faryzeuszów i osoby w gminie najpoważniejsze. Siedzieli oni twarzą zwróconą ku prostaczkom, po za którymi stali prozelici. Służba sabbatowa składała się z siedmiu osób, wyznaczonych przez prezesa i wywoływanych głośno przez *Haszana*. Jeśli przypadkiem znalazł się ka-



plan w zgromadzeniu, jemu oddawano głos pierwszy. Porządek czynności był stały. Zaczynano zawsze od modlitwy, t. j. od wygłaszania tak zwanej *Szma*, która składała się z trzech rozdziałów (Deut. 6,4—9. 11, 13—21. Num. 15, 37—41), t. j. z tych miejsc Pięcioksięgu, w których było najsilniej zaznaczone, że Jahve jest jedynym Bogiem Izraela, i w których jest mowa o pewnych znakach pamiątkowych ku stałemu przypominaniu Jehowy. Około tego rdzenia grupują się na początku i na końcu modły dziękczynne (*Beracha*). Następnie odmawiano *Szemone Esre*, której zgromadzenie słuchało stojąc, z twarzą zwróconą ku Jerozolimie, a ten (*Chaliuch tsibbur*), który wygłaszał ową modlitwę, stał przed szafą z rękopisami. „*Szemone Esre*”, młodsza od *Szmy*, ale także bardzo stara, jest modlitwą, którą wszyscy Izraelici obojej płci, oraz dzieci i niewolnicy odmawiają trzy razy dziennie: rano, po południu i wieczorem.

Zalujemy, że brak miejsca nie pozwala nam na przytoczenie tej modlitwy przepięknej, ale dość długiej, którą bardzo ładnie przełożył świeżo S. Szenhak w modlitewniku żydowskim.

Każdy członek zgromadzenia mógł być wezwany przez prezesa do wygłoszenia tych modlitw, po których lud cały odpowiadał: *Amen*. Potem dopiero następowało czytanie Prawa. Haszan, wydobywszy zwój rękopisu naprzód z szafy świętej, a potem z pudełka, wręczał go czytelnikowi pierwszemu. Każdy z członków czytał po kolei co najmniej 3 wiersze i w ten sposób Tora, podzielona na 173 sekcye (*Sedarim*, albo *Parszioth*) była całkowicie odczytywana w ciągu trzech lat. Każdy wiersz, czytany w języku świętym, tłumaczony był zaraz na aramejski przy odpowiednim wyjaśnieniu ustnem (*Midrasz*), które następnie prowadziło do nauk i roz-

praw budujących. Gdy ktoś z przejezdnych kaznodziejów (*Dareszan*) znalazł się w takim zebraniu, dawano mu głos, z którego często korzystał Chrystus w swoich wędrówkach apostołskich po Galilei. Po odczytaniu Prawa wyznaczony przez naczelnika synagogi *maftir* odczytywał dalsze 3 wiersze z proroków, podając ich przekład, a po tej lekcyi końcowej (*haftare*) następowało błogosławieństwo, kładące kres zebraniu. Synagogi były bardzo uczęszczane przez wszystkich Żydów bez wyjątku, a wykluczenie z niej i w dodatku połączone z klątwą stanowiło hańbę najwyższą. Pośród 24 przyczyn, powodujących anatemę, jedna, zredagowana niewątpliwie już po ustaleniu chrześcijaństwa, tak brzmiała: „Ten, kto wyznaje, że Jezus jest Chrystusem”, t. j. Mesyaszem i Synem bożym.

Nadzwyczajna gorliwość w wychowaniu rodzinnem, szkolnem i synagogalnem zmierzała ku temu, żeby z całego narodu uczynić jeden lud prawa, żeby każda jednostka знаła treść jego i stosowała się do niej, żeby Zakon wszedł w krew każdego Żyda, żeby stał się drugą jego naturą i żeby odstępowanie od zasad prawa było wewnętrzną niemożliwością. Jakoż cel ten osiągnęli Żydzi w wysokim stopniu, i historyk Józef mógł śmiało pisać: „Choćbyśmy nawet byli pozbawieni bogactw i miast i wszystkich innych dóbr ziemskich, zostanie nam Prawo—na wieki.” Jakież były — pyta Schürer — motywy, z których wypłynął ten entuzjazm dla Prawa, i jakimi środkami zdołało ono wywalczyć sobie tę niesłychaną władzę nad ludem? Była to, krótko mówiąc—odpowiada Schürer—*wiara w zapłatę boską* i to w zapłatę w najściślejszem znaczeniu prawnem. Prorocza idea przymierza, którą Bóg zawarł z „ludem wybranym”, była pojęta jako umowa prawna, która obowiązywała obie strony. Naród miał obowiązek nadane mu przez Boga prawo jak

najsumienniej wykonywać, a wzamian za to Jehowa był obowiązany ściśle podług czynów uiścić zapłatę, przyrzeczoną nie tylko ludowi, jako całości, lecz nawet każdej jednostce. Z tej samej racji łamanie prawa pociągało za sobą klęskę zarówno dla ludu, jak jednostki. Wbrew sentencji, przypisywanej Antygonowi z Socho, który wołał: „nie bądźcie podobni wyrobnikom, służącym panu swojemu za zapłatę, lecz bez względu na nią oddajcie swoje usługi”, nadzieja zapłaty przyszłej była głównym czynnikiem wszelkiej gorliwości prawnej, a całe życie religijne ludu żydowskiego poruszało się tylko, w wieku Chrystusa, około tych dwu biegunów: wykonywanie prawa i nadzieja przyszłej wielkości. To też zgodnie z pobudkami gorliwości prawnej, które były nawskroś zewnętrzne, wyniki ich stały się również takim uzewnętrzeniem życia religijnego i moralnego, jakie nie istniało w żadnym narodzie. Jakoż indywidualne życie jednostki było ujęte w karby niezłomne różnych przepisów, przy których treść czynu stawała się względnie obojętna, byleby formom prawa zadość się stało. Celem życia były dla Żydów nie czyny zacne i moralne, ale punktualne spełnianie wszystkich wymagań prawa nawskroś formalnych. Zatarła się wszelka różnica czynów małych i wielkich, niskich i podniosłych, gdyż skalą do oceny każdego czynu była tylko zgodność lub niezgodność jego z literą prawa. Ze zaś Prawo to zostało rozbite na tysiące tysięcy formuł, wprost niemożliwych do wykonania, więc też Żydzi musieli obchodzić je hipokryzyjnie z pomocą podstępów kaзуistycznych, które wyzwalając jednostkę z pod danego prawa, utrzymywały ją jednak w granicach formuł przepisanych. Przykłady takiego obchodzenia prawa przy sabbatach, oczyszczeniach, pokarmach i t. d. poznamy w tomie drugim naszego dzieła, gdy będzie mowa o Talmudzie. Ze przy ta-

kiem rozwiązywaniu etyki i teologii przez jurysprudence kazuistyczną, musiały uleść zatruciu wszelkie zasady moralności rdzennej, wewnętrznej, t. j. opartej na sercu i na sumieniu, tego dowodzić nie potrzeba.

„Na każdym kroku—pisze Schürer—przy pracy, przy modlitwie, czy przy uczcie, w domu, czy w drodze, od wczesnego ranka, aż do wieczora późnego, od dzieciństwa aż do starości, szła wciąż za Żydem formuła musowa, martwa, zabijająca. Pod takim ciężarem zdrowe życie moralne istnieć nie mogło. Kto ową formułę brał poważnie, życie było dlań męką ustawiczną, gdyż przy tysiącu form obowiązkowych mógł on co chwila narazić się Prawu.” Przy takim formalizmie dziecinny indywidualność jednostki była doprowadzona do bezsilności zupełnej, gdyż, jak się wyraził Św. Paweł: „jarzmo litery zabija”, dławiąc sumienia swoim ciężarem. Modlitwa, będąca, jako objaw pobożności naturalnej, wyrazem uczuć religijnych najpodnioslejszym, najczystszy, najdokładniejszy, stała się u Żydów aktem jedynie mechanicznym. Owa deklamacja wyrazów prawem przepisanych, nie wpływająca prawie nigdy z głębin duszy, z pobudek nawskroś wewnętrznych i ograniczona do pewnych godzin ustalonych, nie miała nic wspólnego z modlitwą szczerą, prawdziwą. Izraelita nie zginał kolan przed Bogiem, lecz zwróciwszy się w stronę Jerozolimy, a w świątyni w stronę Sanktuarium, wygłaszał swe modlitwy stojąc, „z głową wysuniętą naprzód i okrytą, z oczami w ziemię utkwionemi”. Że modlitwa nie była potrzebą serca, lecz wynikiem konieczności prawnej, świadczą znaki zewnętrzne, z którymi Izraelita nie rozstawał się nigdy, żeby mu Boga przypominały. U czterech rogów swego płaszcza nosił on *Tsitsith*, t. j. frenzle niebieskie lub białe, na drzwiach zawieszał pudełko podłużne





Kazalnica meczetu Omara w Jerozolimie.

(*Mesusa*) z małym zwojem pergaminowym, który w 22-u wierszach zawierał fragmenty z Deuteronomium, a czytając *Szemę*, przywiązywał na czole i na ręce *Teffilin* (po grecku „filakterya”), t. j. małe pudełeczko metalowe z dwoma ustępami z Mesusy. Do obowiązków Żyda religijnych należały także oczyszczenia, które zasadzały się nietylko na obmywaniu, mającym swe źródło naturalne w potrzebach klimatu gorącego, lecz i na przestrzeganiu czystości lewityckiej w pokarmach, napojach i t. p., ujętej w drobiazgowość przepisów wprost zabobonna. Post, zalecony przez prawo Mojżesza w dniu pokuty, uprawiali Żydzi z pobudek najrozmaitszych, częstokroć arcydziwaczych, jak np. na intencję zdobycia snów przyjemnych, odwrócenia złych przeczuć i t. d. Surowość postu była różna: przy najłżejszym można było myć się i namaszczać głowę, przy najsurowszym nawet powitanie przyjaciół było wzbronione. Jeżeli post był aktem zasługi, to znaczenie jego religijne przewyższała o wiele jałmużna, którą Żydzi praktykowali bardzo szeroko, ale tylko względem współwyznawców, gdyż ci jedynie, w pojęciu epoki przedchrystusowej, byli bliźnimi. Jakoż dwa tylko uczucia wypełniają duszę Palestyńczyka w owej epoce: wykonywać Zakon i nienawidzić cudzoziemców, co było następstwem i prześladowań barbarzyńskich, które Żydzi znosić musieli, i pobożności ówczesnej, która nawet u osobników najszczerzych pozbawiona była poczucia grzechu. Grzeszyć — pisze Stapfer — to znaczyło w przekonaniu Żydów ówczesnych zatrzymać część dziesięciny, wypowiedzieć nie dość dokładnie modlitwy wymagane przez prawo i t. p. To była moralność zasadnicza, gdyż w rdzeniu świadomości religijnej tkwiło to przekonanie jedyne i niewzruszone, że Bóg dlatego dał Izraelowi tak wiele przepisów prawa, żeby mu zapewnić większą zasługę, będącą w związ-

ku z nadziejami Żydów mesyanicznymi o przyszłej wielkości Izraela, które były ustawicznie podsyca-  
ne i przez niedolę narodu i przez szereg utworów apokryficznych.

Objawem skrajnej, wyodrębnionej pobożności Żydów był tak zwany *essenizm*, o którym nakoniec powiedzieć musimy słów kilka. „W rzeczywistości—  
pisze Derembourg — Esseńczycy, posiadając regułę raczej, niż zasadę, byli nie stronnictwem, ale zakonem, który przy małej liczbie uczestników (było ich ogółem 4,000) nie dążył wcale do innej siły, prócz moralnej. Źródła hebrajskie mówią tak mało o Esseńczykach, że znaczenie i pochodzenie ich nazwy są dotychczas ciemne, żadne bowiem z wyjaśnień dotychczasowych nie zdobyło uznania ogólnego. Józef i Filon, pisarze żydowscy, oraz kilku Ojców Kościoła wspominają o Esseńczykach, głównie zaś rozpisuje się o nich Józef, żeby ich zestawiać ze szkołą pitagorejską. Nazwę ich wywodzą jedni od wyrazu syryjskiego *hassa*, odpowiadającego hebrajskiemu *hassid*=pobożny; inni od *sahah*=chrzczyć, albo od *asah* = leczyć, lub wreszcie *haszasz* = milczeć, gdyż w istocie Esseńczycy brali często kąpiele, leczyli chorych i zachowywali milczenie tajemnicze. Otóż podług Filona, Józefa i Pliniusza w okolicach pustych, w sąsiedztwie morza Martwego, t. j. na pustyni Engedi, zamieszkali Żydzi beżżenni, stanowiąc gminę, żyjącą oddzielnie pod pieczę reguły surowej i drobiazgowej i pod kierunkiem rządców, czy dyrektorów, obdarzonych władzą absolutną. Było to główne ognisko essenizmu, który jednak miał swoich wyznawców prawie we wszystkich miastach i wioskach Palestyny. Po za tym krajem nie spotykano nigdzie Esseńczyków, których oznaką była tunika biała i pas skórzany z przyczepioną do niego siekierką. Do zakonu wejść było można dopiero po nowicyacie najprzód rocznym, a następnie

dwuletnim, który się kończył przypuszczeniem nowego członka do wspólnych uczt i do wszystkich przywilejów stowarzyszenia. Każdy nowicjusz zobowiązywał się uroczyście: niczego nie tać przed współbraćmi swymi, strzedz tajemnic gminy i ulegać bez żadnych zastrzeżeń zwierzchnikom. Wykroczenia przeciw karności pociągały za sobą wykluczenie z zakonu. Własność osobista była wzbroniona, a ci, którzy posiadali jakiś majątek, czynili z niego przy wejściu ofiarę na rzecz Zakonu. Naturalnie, przy braku własności nie mogło być i niewolników. Członkowie w stosunkach z sobą nie używali całkiem pieniędzy, jako środka wymiany, lecz w miarę potrzeby stosowali wymianę w naturze. Tylko dyrektorowie mogli kupować na zewnątrz odzież, narzędzia i żywność, których nie wytwarzała sama gmina. Nie mniej owoce trudów, do których był obowiązany każdy członek, przechodziły wszystkie bez wyjątku na własność gminy. Chorych pielęgnowano kosztem kasy wspólnej, a członkowie w podróży znajdowali w każdym mieście współtowarzysza, który ich musiał ugasać. Dzień przepędzano na modlitwach, na pracach wyznaczonych przez zwierzchność, przeważnie rolnych i na obmywaniach zupełnych. Jadano wspólnie, a pokarmy, wogóle bardzo skromne, były sporządzane przez braci, zwanych *kapitanami*. Ci samotnicy pobożni, odrzucając zbytek wszelaki, wstrzymywali się nawet od namaszczenia oliwą. Przysięga była potępiona, jako przeciwna prawdziwości obowiązkowej każdego słowa wymówionego. Przed każdą ucztą obowiązywała członków kąpiel zupełna, którą także każdy Esseńczyk brać musiał po każdej potrzebie naturalnej. Bezzeństwo obowiązywało wszystkich bez wyjątku, a do świątyni wysyłano tylko dary rzeczowe. Czcią dla prawa i dla Mojżesza przewyższali nawet Faryzeuszów, a Sabbat święcili z rygiorem posuniętym



do krańcowości. Kto bluźnił Bogu lub imieniu Mojżesza, karany był śmiercią. Czytając pilnie księgi święte, wyjaśniali je zazwyczaj alegorycznie, a z ksiąg specjalnych czerpali wiedzę o własnościach leczniczych roślin i kamieni, o aniołach i ich czynnościach i t. p. Zdaje się, że magia i pewien rodzaj teurgii były specjalnie przez Esseńczyków uprawiane. Przypisywano im również siłę proroczą, a raczej przepowiadanie przyszłości. Według Józefa, Esseńczycy mieli o duszy i o jej stosunku do ciała doktrynę raczej platońską, niż żydowską, a mianowicie, że ciało jest znikome, dusza zaś, przedistniejąca i z natury swojej nieśmiertelna, została przyciągnięta i zatrzymana w ciele, jak w więzieniu, siłą ponęt zmysłowych. Hebraiści nie dowierzają temu zapewnieniu Józefa, jak również podanej przez niego wiadomości, że Esseńczycy wygłaszali co rano modlitwę do słońca z prośbą, żeby zeszło.

Początek tej gminy osobliwej odnoszą uczeni do II w. przed Chr., biedząc się nad tem, jakie jej źródło, t. j. czy essenizm powstał z judaizmu, czy też zawdzięcza byt swój wpływom zewnętrznym. Stawiano hipotezy najrozmaitsze. Jedni wyprowadzali go z buddyzmu (Hilgenfeld), inni z parsizmu (Lightfoot), jeszcze inni (Zeller, Keim) z pitagoreizmu, a nawet z parsizmu i platonizmu (Wellhausen) lub wogóle ze źródeł grecko-aleksandryjskich (Friedländer i Conybeare), a Ritschl uważał essenizm za rozwinięcie wynikliwe idei kapłaństwa w ogólności. Największa jednak liczba uczonych, zarówno żydowskich (Fränkel, Jost, Grätz, Derenbourg, Geiger), jak chrześcijańskich (Ewald, Hausrath, Tideman, Reuss, Kuenen, Renan, Stapfer i inni) uważa essenizm, pomimo niektórych jego zboczeń, za skrajny wytwór chassydyzmu i faryzeizmu przy niejakich wpływach czynników obcych, Według Schürera, essenizm jest nadewszystko *der*

*Pharisöismus im Superlativ.* Jest to gałąź właściwego judaizmu, która wyodrębniła się w II w. przed Chr. pod wpływem greckim ku urzeczywistnieniu ideału życia, pokrewnego wprawdzie pytagoreizmowi, ale związanego ściśle z gruntem żydowskim. Największą trudność w utożsamianiu essenizmu z faryzeizmem nastęrczały hebraistom dwie kwestye główne: celibat i ofiary.

Przedewszystkiem bezżeństwo Esseńczyków przeczyło jednej z najstarszych tradycyj judaizmu. Otóż i w tym objawie dopatrują uczeni ukrańcowienia idei faryzejskiej. Troska namiętna—pisze Reville—o czystość legalną pchnęła Esseńczyków na tę drogę. Kobieta, podług prawa, jest bardzo często nieczysta, a ojciec rodziny, powodowany uczuciem rodzicielskiem, musi przedewszystkiem pracować dla swoich, nie dla zbiorowości nieosobistej. Zresztą nie należy zapominać, że w tym samym okresie, który wytworzył essenizm, a i po za nim, dawne apoteozowanie małżeństwa przez Żydów było podminowane względami ascetycznemi. Pod wpływem idei o blizkiem odnowieniu świata, oddanego przez bezbożność ludzi potęgom zła, zaczęto upatrywać wyższość bytu w dziewictwie, bezżeństwie i wdowieństwie. Nie mniej trudne było wyjaśnienie, jakim sposobem tacy legaliści i czciciele Mojżesza, jak Esseńczycy, mogli odmawiać świątyni ofiar zwierzęcych, które zastępowali przez dary martwe. Otóż, podług Reville'a, było to zerwanie z kapłaństwem wyższem. Przesyłając dary, jako oznakę swej czci dla świątyni, będącej ogniskiem judaizmu, zrywali wszelką łączność z ofiarnikami kapłańskimi przez odmawianie im ofiar. Jest to również ukrańcowienie faryzeizmu, którego warstwę pośrednią stanowili niewątpliwie wzmiankowani przez historyka Józefa Esseńczycy osiedli w miastach, żonaci i wolni od

rygoru nadzwyczajnego pustelników, mieszkających w oazie Engedi.

Z powyższego widzimy, że Esseńczycy stanowili grupę purytanów, oderwaną od starożytnych *Hassidim*. Pod wpływem pobożności gorącej, egzaltowanej, poczytywali oni nawet ortodoksyę faryzejską za nieczystą, a synagogę za instytucyę już zwyrodniałą — „za świat.” Byli to ortodoksi przekształceni w sekciarzów, faryzeusze *conséquents jusqu'à la folie*, podług określenia Stapfera. We wszystkich epokach wiary gorącej tworzyły się zawsze stowarzyszenia, podobne do essenizmu, który był także dzieckiem epoki, przesyconej prądami religijnymi. Wszelako próżen pierwiastków twórczych essenizm, niby „balon wzdęty,” nie wyłonił z siebie ani człowieka na wielką skalę, ani idei wielkiej, ani dzieła wielkiego — umarł na bezpłodność, gdyż w rdzeniu swoim nosił chorobę nieuleczalną.

KONIEC TOMU PIERWSZEGO.







## Spis rozdziałów.

---

	Str.
I. Historya badań nad „Sześcioksięgiem.”— Powstanie „Kanonu.” — Iizchaki. — Ibn Ezra.—I. Abrabanel.—Carlstadt.—A. Ma- sius. — Bento Perira. — I. Boufrere. — Hobbes.—I. Peyrere.—Spinoza.—D. Hu- et.—Frassen.—R. Simon.—I. Leclerc . . .	5— 19
II. Dalszy ciąg historyi badań: „Hipoteza podziału źródeł.” — Jan Astruc. — J. G. Eichhorn.—K. D. Ilgen.—„Hipoteza Fra- gmentów”.—A. Geddes. — J. S. Vatter.— De Wette. — H. Ewald. — L. Berthold.— F. Bleek.—A. T. Hartmann.—P. A. Boh- len. — C. P. H. Gramberg.—W. Vatke.— I. F. L. George.—E. W. Hengstenberg.— H. A. C. Haevernick . . . . .	20— 33
III. Dalszy ciąg historyi badań: Stähelin. — Ewald.—„Hipoteza uzupełnień.”—„Pismo podstawowe.” — Bleek. — Merx.—Tuch.— Delitzsch.—„Hipoteza krystalizacyjna.”— Knobel.—Hupfeld.—„Nowa hipoteza źró- deł.” — Walka. — Böhmer. — Kuenen.— Schrader.—Nöldecke.—Reuss.—Reihm. — Colenso.—Popper.—„Hipoteza Grafa.” . . .	33— 43
IV. Dokończenie historyi badań nad Sześci- księgiem.—J. Wellhausen . . . . .	43— 61
V. Charakterystyka źródeł „Sześcioksięgu”, wiek ich i pochodzenie w świetle kryty- ki najnowszej.—Porządek chronologiczny utworów biblijnych podług Kautzscha. . .	61— 84
VI. Księgi historyczne: Genesis. — Exodus.— Numeri.—Leviticus.—Deutoronomium. — Księga Jozuego.—Księga Sędziów.—Księ- ga Samuela. — Księgi Królewskie. — Kro- niki . . . . .	85—105

VII.	Okres grecki historii Żydów aż do Antyocho Epifanesa. — Hellenizacya Judaizmu. — Reakcyja, wywołana okrucieństwami Antyocho. — Makkabeusze. — Walka o swobodę religijną. — Niepodległość Judei pod rządami Hasmoneuszów . . . . .	105—135
VIII.	Księgi: Ruth. — Ester. — Jonasz i Daniel . . . . .	135—158
IX.	Charakter religijny literatury hebrajskiej — Ideje mesyaniczne. — Podmiotowość semicka. — Poezyja liryczna i jej cechy. — Paralelizmy. — Poetyka hebrajska. — Szczątki poezyj świeckich. — „Psalterz.” — „Pieśń nad Pieśniami.” — „Treny.” . . . . .	158—194
X.	Poezyja dydaktyczna. — „Przypowieści.” — „Hiob.” — „Kaznodzieja” . . . . .	194—224
XI.	Dalszy ciąg historii Żydów aż do ostatniej walki o niepodległość pod wodzą Barkocheby . . . . .	224—240
XII.	Stan Wewnętrzny. — Granice ludności żydowskiej. — Hellenizm — Sanhedrin. — Kapłani i pisarze. — Halacha i Haggada — Midrasz. — Najznakomitsi Doktorowie Prawa (Rabbi). — Faryzeusze i Saduceusze . . . . .	240—265
XIII.	Wychowanie dzieci. — Szkoła. — Synagoga. — Gorliwość prawna i jej skutki. — Essenizm . . . . .	265—283

## Ważniejsze omyłki druku

### w części I.

<i>Str.</i>	<i>wieraz:</i>	<i>jest:</i>	<i>powinno być:</i>
30	15 od dołu	Rüdiger	Rödiger
32	1 " góry	Ambarskim	Amharskim
37	13 " dołu	Nua	Nun, Phe
38	11 " góry pod wyrazem „brzmienie”		opuszcz. znak )
38	15 " "	c	Ć
39	9 " dołu	—	ı
39	5 " "	c	Ć
41	1 " góry	milora	milera
43	11 " "	la-neszamotoh	li-neszamotoh
46	17 " "	szelha	szebha
53	17 " "	tithpakked	ithpakked
63	8 " "	i	czyli
64	9 " dołu	Manch	Maneh
70	18 " "	Asztorath	Asztoreth
87	12 " "	uwewnętrzniła	uzewnętrzniła
102	12 " góry	Dunkieri	Dunckier i
103	3 " dołu	Sichonie	Sichem
111	10 " góry	Kanebitom	Kalebitom
113	7 " dołu	Ammon	Amnon
117	8 " góry	Zadokowi	Sadokowi
118	9 " "	Terezyci	Ferezyci
121	8 " dołu	chemer	chemar
122	12 " góry	na'ai	na'ali
124	14 " "	kopher	kephar
129	13 " dołu	kedosz	kadosz
148	9 " "	swój	jego
155	11 " góry	Rekahitów	Rekabitów
192	13 " "	kedosz, kedosz	kadesz, kadesz
192	14 " "	kedosz	kadesz
192	14 " "	kebado	kebodo
232	11 " "	16-u	27-u

<i>Str:</i>	<i>wiersz:</i>	<i>jest:</i>	<i>powinno być:</i>
237	18 " dołu	Zadoka	Sadoka
240	9 " góry	mieści	wieści
246	12 " "	Kant	Kent
250	16 " "	widzimy	zobaczymy
260	3 " "	John	Johana

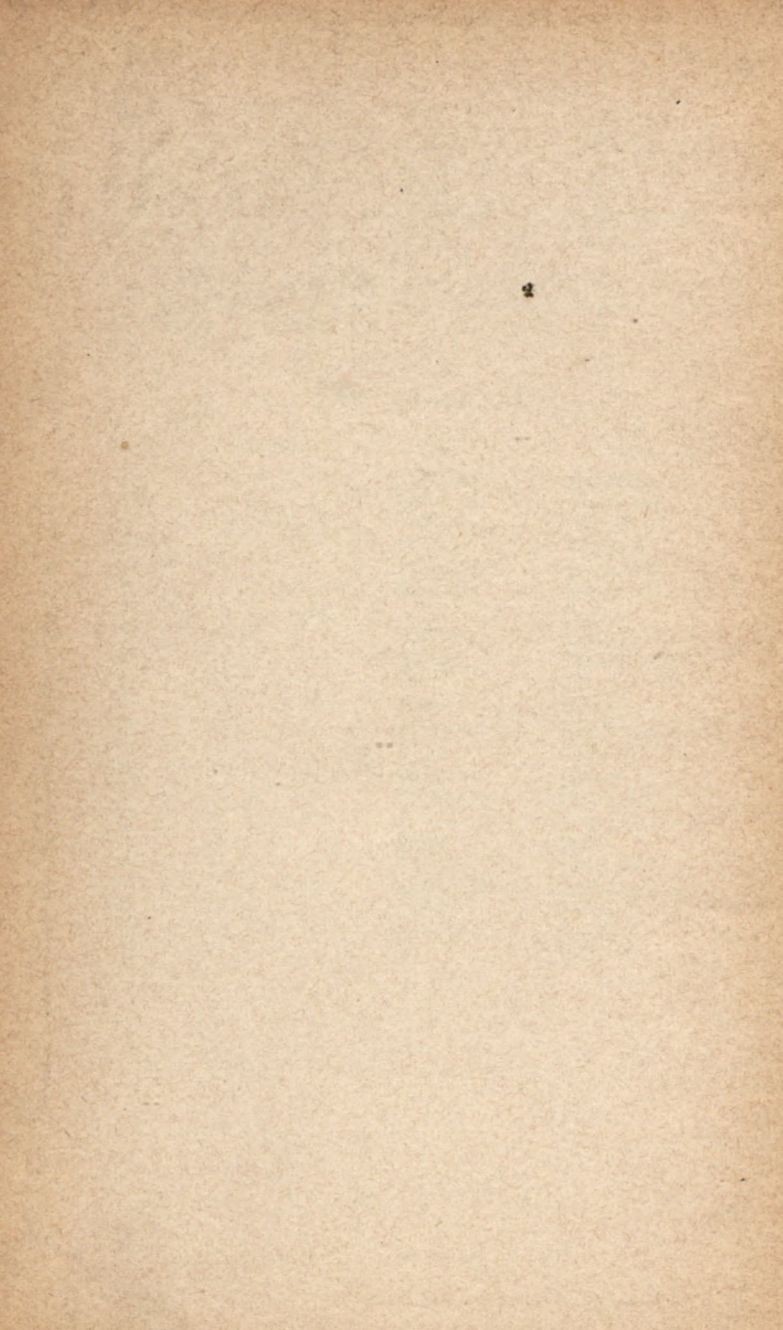
Wreszcie cały ustęp pierwszy (8 punktów) na str. 250 od góry należy umieścić na str. 245 po wyrazie „sabbatu” w wierszu 2 od dołu.

## W części II.

<i>Str.</i>	<i>wiersz;</i>	<i>jest:</i>	<i>powinno być:</i>
10	6 od góry	całunem	całunem
33	6 " "	Delitsch	Delitzsch
34	11 " dołu	Vette	Wette
40	1 " "	vigueur	vigueur
51	5 " "	Sierpień	Kwiecień
61	8 " góry	Kautsch	Kautzsch
61	7 " dołu		V
67	7 " "	Wothan	Dothan
68	12 " "	Mitspa	Mispa
88	15 " góry	23	13
90	15 " dołu	wuja	wnuka
93	13 " "	Ammonem	Amnonem
104	7 " "	Urya	Uzya
125	20 " "	łącząca	łącząc
129	7 " "	Paruszim	Peruszim
134	17 " góry	dziada	ojca
165	15 " "	Satze	Sätze
165	15 " "	Flacius	Flaccius
165	12 " dołu	barbarzyńców	bezbożników
167	5 " "	cudne	ludne
170	10 " góry	Samuela	Sędziów
172	14 " dołu	IX	XIV











Biblioteka im. Hieronima  
Łopacińskiego w Lublinie

323858

T. 6<sup>o</sup> cz. 2

1000072037

